







天啓元年

کتاب

911



مرکز القلم
الطبعة العظمى
عمر

شرح على الهداية للعالم الفاضل حداد الدين هو الهند اسم الله داد ومنشأه
من بلده يقال انها جاكور من بلاد الهند ويحرف اسمها باللغة الهندية الهندية
ومعناه خطأ والله وهو من علماء الهند من اجل تلمذة شه باب الدين
المعروف بالفاضل الهندى شارح الحافيه واليه حاشيته عليه شرح استاذه
ووصل اليه شرح ابن الهمام على الهداية فرقى عليه ولا تخم صيته شرحا
مستقلا ومات مرقد ودفنه ببغداد في محلة النجاة

MILLET GENEL KÜTÜPHANESİ

KISIM : *Ferzullah*

ESKİ KAYIT No. *906*

YENİ KAYIT No.

TASNİF No.

| | | | | | |
|------------------------|----------------------|------------------------------|-----------------------|-----------------------|------------------------|
| ٢٩٣ كتاب التعليق | ٢٩٢ كتاب النبأ | ٢٩١ كتاب الحكام المدين | ٢٩٠ كتاب النجدة | ٢٨٩ كتاب التنفل | ٢٨٨ كتاب الغنايم |
| ٣٠٠ الوقف | كتاب | كتاب | كتاب الشركة | كتاب الاباق | كتاب اللقطة |
| | | | | | |
| | | | | | |

This image shows a blank, aged, cream-colored page, likely a ledger or account book. The page features a faint grid pattern with vertical and horizontal lines. Diagonal lines are drawn across the grid, creating a series of triangular sections. The paper has a slightly textured appearance with some minor discoloration and faint smudges. There is no text or other markings on the page.

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة على رسول محمد وآله الطاهرين. الحمد لله الذي اختار هذه العبارة
 اتباعا لكتاب الله سبحانه وتعالى وتنبيها على ان الحمد لله تعالى وان لم يجده واللام للاستغراق اي جميع الحامد
 له حتى الحمد بمقابلة كسب العبد فانه ايضا له تعالى نظر الى الافراد والتمكين اي للتعبيد اي نوع من الحمد وهو الحمد بمقابلة
 الخلق دون ما هو بمقابلة كسب فانه للعباد وللجنس وما هيته الحمد وحقيقته لله تعالى **فان قلت**
 اللام الجارة في الله للاختصاص فاذا كان لام التعريف للجنس لزم ان يكون جنس الحمد مختصا به تعالى واختصاص
 الجنس بوجوب اختصاص كل فرد فيلزم ان يكون جميع افراد هذا الجنس لله تعالى وليس كذلك فان الحمد بمقابلة
 كسب العبد راجع الى العبد ورجوعه الى الله تعالى بحجة الاقرار لا بصفة الاختصاص لان رجوعه بهذه الحجة
 لا بناء في كونه للعباد وكونه له بناء في الاختصاص **قلت** الاختصاص ادعاني على نحو الاعلى الشجاع **قوله** الذي اعلى
 معالم العلم واعلامه اي اعلى العلماء والادلة او الادلة والعلماء او مجالس العلماء والادلة والعلل والشروط
 والعلامات او مجالس العلماء والعلما وعلو الكل ظاهر والدلائل على ذلك بنية واظهر شعاب الشروع واحكامه
 نعم بعد تخصيص اذ الشعاب ما يمتد به دين الاسلام عن دين الكفر بالجمعة والعبد من الاحكام اعم
قلت اراد بالشرح هنا المشروعات دون الشارح والآليل واظهر شعابها **قلت** جاز ان يكون من وضع المظهر
 من موضع المضم وهو الظاهر لان ضميره واحكامه عائد الى الشروع والاحكام انما يضاف الى الشارح لا الى
 المشروعات ودعوة الى الله سبحانه وتعالى بما ينوعه الطبع وبعث رسلا وانبياء اشارة الى التفاتين
 الرسول والنبى كما قيل في الكشف ان الرسول هو الذي معه كتاب موسى عليه السلام والنبى اعم ولكن ياتي في هذا
 الفرق **قوله** لما روى ابو ذر انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الانبياء فقال ثمان الف واربع مائة
 وعشرون الف ثم سئل عن عدد الرسل فقال ثمان مائة وثلاثة عشر وفي حديث سلمان الفارسي ان عدد الرسل
 اربعة الاف وسئل كم انزل الله تعالى من الكتب فقال ثمان واربع كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت
 خمسين صحيفة وعلى ادريس ثلثين وعلى ابراهيم عشر والنورية على موسى والابجيل على عيسى والزبور على داود
 والفرقان على محمد عليه السلام فلهذا ليل على ان اصحاب الكتب بهذه الثمانية فلو كان الرسول عبارة عن كتاب

(قوله)

كتاب لا فخرت الكتاب على الثمانية المذكورة لانهم اصحاب الكتب دون غيرهم وقد ثبت في حديث ابى ذر ان
 عدد الكتب ثمانية وثلاثون وعشرة وفي حديث سلمان ان عدد الكتب اربعة الاف اللهم الا ان ثبت ان الكتب المذكورة
 قد نزلت على الثمانية المذكورة ولكن غيرهم من الرسل ايضا امر واما لعل تلك الكتب فكانوا اصحاب الكتب
 بهذا الاعتبار والحمد اعلم **وقيل** في الفرق ان الرسول من كان صاحب شريعة والنبى من كان نائبا عنه في
 الشريعة كما روى موسى والوط لا يبرهن عليهم السلام وبره قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الا ان جعل
 الرزق مع الاصل **قوله** لا فرق بين الرسول والنبى لقوله تعالى ان الله عهد للبنا ان لا يؤمنوا لرسول حتى
 ياتيهم بقرآن تأكله النار **قوله** قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قلتموه والمقول كان يحيى وزكريا
 عليهما السلام ولم يكونا صاحب شريعة فان من وقت موسى الى عيسى كانت الشريعة هي التوراة ومع هذا
 سماها الله تعالى رسلا صلوات الله عليهم اجمعين صلى على الانبياء عليهم السلام ضمنا لا قصدا حيث لم يقل
 والصلاة على الانبياء ولم يخص نبيا عليه السلام بالصلاة حيث لم يقل والصلاة على محمد وكان عليه ان يحفظه عليه السلام
 بالصلاة عليه كما يهوشان المحمدين فكان لم يربا من مشاهلا لذكره فصانه عن لسانه وهذا غاية استصفا
 لنفقه ونهاية لتعظيم النبي عليه السلام **قوله** الى سبيل الحق هذين صفة انبياء وكذا قوله داعين صفة
 علما لا حال اذ الفكرة اذا جعلت ذات حال وجب تقديم الحال عليها واخلفهم علما اي جعلهم العلماء خلفاء الانبياء
 الى سبيل مستقيم داعين يسلكون فيما لو تشرعهم اي فيما يروى عن الانبياء من اشر الحديث اذ رواه مسلك الاجتهاد
 اي يدخلون فيما يرون عنهم مودلا هو الاجتهاد فالصافه بانية اي سنن ستم اي طريق طرق الانبياء كما اراد
 بالطريق الشريعة والاراد بالطرف الطريقة اي داعين الى الشريعة التي هي موصلة الى الطريقة قال شريعة
 عبارة عما يحصل به طهارة الظاهر والطريقة عبارة عما يحصل به تطهير الباطن والحقيقة عبارة عن الوصول المقصود
 وهو المختلف باختلاف الله تعالى اذ اراد بالسنن علم الكتاب والسنة وبالعلل اي داعين
 الى العلم الموصل الى العمل الذي يوصل الى المقصود وحصل وانما المستنبط من الاستخراج المسائل من الادلة
 الاربعة وفي لفظ المستنبط اشارة الى كلفة في عمل الاجتهاد لانه من ينط الماد من البراء اخرج فالاستنباط
 اخرج الماد من البراء وفي ذلك كلفة لا يخفى فاما اراد بهذا اللفظ الى ان الاجتهاد كاستخراج الماء من الكبر
 في الكلفة والمقصود من هذه الاشارة التنبيه على كثرة ثواب المجتهدين كما ورد في الحديث ان الاجر على قدر
 التعب والمطلوب من هذا التنبيه التنبيه الى عمل الاجتهاد فان كثرة الثواب يدعو الى العمل المجتهد بالتوفيق
 اي بالاقار على وضع المسائل حتى روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان اذا اضبط بصور خمائة مسألة
 في احد بابيه ثم ينقلب فيجيب عن كل مسألة بالنزيب في جنبه الاخر حتى يضعها من كل حل في اي ظاهر
 وركه كالمسائل اليابسة ودقيق اي خفي ذكره كالمسائل الاسخسائية عن ان الحوادث متعاقبة الوقوع جوابا
 ببرد ان الاول لما وضعوا المسائل من كل حل في دقيق فلان معنى قصدي من بعدهم من المستنبط والمصنفين
 للاستنباط والتصنيف حتى تصدبت انت لتصنيف هذا الكتاب ليس تكفي موضوعا ثم كذا في الشرح
قلت وضع الاول من كل حل في دقيق انما يعني عن اجتهاد المتأخرين اذ لزمهم تقليد الاولين او جاز لهم ذلك فاما اذا

لم يجز مجتهدان بتقليد مجتهد آخر وان كان متعبدا وكان الخطأ جازرا على كل مجتهد لزم لكل من المجتهدين ان يجتهد
لمعرفة ما هو الحق وان لم يصف نطاق موضع الاوائل عن النوازل يخرج عن درجته التقليد المنع والاتباع ولما
لم يكن اجتهادا الاول وضعهم المسائل كل جلي ودقيق معينا عن اجتهاد المأخوذ وبذلك مجتهدهم بحرية
التقليد عليهم لم يكن لهذا السؤال معنى سيما السؤال عن التصديقي للتصنيف **قوله** المقصد الاصلي منه لزوم العلم
وجميع ما انتشر عن موضوعات السلف كالنكاح المشورة ولا يخفى ان وضع السلف المسائل من كل نوع
لا يقع عن تدوينها وترتيبها ابوابا وفصولا وان كان يعني عن ان يستعمل المتأخرون بالوضع والاستنباط كما ظن
الشافعي ولكن الحق انه لا يقع عن شيء من الاشغال بالوضع من الخلق ولا من التصنيف والتدوين على ما لا يخفى
وايضا الجواب لا يرتب على هذا السؤال لظهور ان التصديقي لاجتهاد من المتأخرين ولو كان يكون الحوادث متعاقبة
الوقوع وكون النوازل بما يضيئ عينا نطاق الموضوع لا يقتصر تصديهم لاجتهاد على النوازل وهم اشتغلوا
بالاجتهاد في النوازل التي لم تدخل في نطاق موضوع الاول اشتغلوا بالاجتهاد في موضوع الاول والاول ايضا لم يحرر
التقليد عليهم وليس قيل هذا النوازل من الشارح وان كان لا يوجب على ما هو المختار من عدم جواز تقليد المجتهد
مطلقا فهو يوجب عليه على قول من جاز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد ومن هو ارجح منه ونفرد ان الاول كان ارجح
من الاول وقد جاز المجتهد قبل الاجتهاد ان يكتفي باجتهاد من هو ارجح منه فلو لم يكتف المتأخرون باجتهاد
السابقين **قلت** هذا النوازل وان كان يتوجه على هذا القول الجواب لا يرتب عليه لان يعاقب
الحوادث وعدم شمول نطاق موضوعاتهم بعضها لا يقتضي استغنائهم الا فيما لم يرو عن السلف والمتأخرون
كما اشتغلوا بالاجتهاد فيه فقد اشتغلوا فيما دخل في موضوعهم ايضا لا وجه ان يجعل قوله غير الحوادث الجواب
عابرا على قوله وضعوا مسائل من كل جلي ودقيق انهم لما وضعوا مسائل من كل نوع فكيف يفي بعض الحوادث المسائل محلة
لم يرو عن السلف فيها شيء فاجاب بانهم وان بذلوا مجهودهم في وضع المسائل فالحوادث متعاقبة الوقوع فجاز ان لا يقع
بعض الحوادث زمن الاول ولا يدخل تحت تصويرهم فيبقى موقفا غير مروي فيه عنهم شيء **قوله** والنوازل يضيئ
عنها نطاق الموضوع شبه موضوعهم بالانسان المنزول في الرتبة واثبت له نطاقا وكفى بضيئ النطاق عن عدم شمول
موضوعات النوازل **قوله** واقتضاهما بالصبود النافذة بالافتقار من الموارد شبه
المسائل التي يصعب فهمها وانما يصح بالصبود النافذة في انتفاء الواجبات والارتباط واثبت له لاقتضاهما
الذي هو الاصل طبعا على سبيل التخييل ثم شبه المأخذ الذي يستنبط منها المسائل بالموارد في كل كلام بينهما
محال لا خدما هو سبب الحيوة فان الماء سبب الحياة قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي وكذا العلم قال
عليه الصلوة والسلام من صار بعلم حيا لم يميت ابدا ولا اعتبارا بالامثال من صنعة الرجال الى الخلق
كل شيء بما يلائمه من صنعة لا يحل من الانسان وهذا تحريض وترغيب الى عمل الاجتهاد والوعيد بتدريج
الشارع انه يجوز الشروع في الشرح بعض التجريب لمعارضه الموانع الدينية والدنيوية من الشروع في اياه
ولو معارضة تلك الموانع لكان الوعد موجبا قويا للشروع ولكنها لما عارضت ضعفه اقصاره الى الشروع ولم
من بعض التجريب انما ضعف الاقضاء والآفاق التجريب ليس يخرج من اكا ان انك عن عدل الانكابعين وان كان تعديته يعلى

لتصميم معنى الفراغ اي انك وافرح عنه ولكن قوله انك الفراغ بنا في تفهم معنى الفراغ حيث بول الكلام الى انك فارغ عنه الكلام
الفراغ ولا معنى له يرتب فيه بهذا اي جانبنا وطرفا يقال فلان ذهب ماله وبقى بدينه اي جانب من الاطراف وهو الكلام
الدليل على المقصود ولكنه وفائدة فان لم يكن فيه فائدة سمي تطويلا فصرفت عنان العناية كانه شبه العناية بالمطية
لان كلامها موصل الى المقصد فان ثبت له العنان على سبيل التخييل **قوله** موسوم بالهداية قال عماد الدين
الدين بن شيخ الاسلام صاحب الهداية شعر في شأن الهداية كتاب الهداية يهدي الهدي الى حافظه
ويجلبو العجي فلا زنه واحفظه يا ذا الجحى فمن ناله نال أقصى المنى **قوله** وللتاس فيما يشقون مذاهب آي
طرق مختلفة مقتبسين من قول الشاعر على ربيع العامرية وقفة ليحلى على الشوق والدمع كاتب ومن عادى
حب الديار لاهلها وللتاس فيما يشقون مذاهب يعني لانه على ان اتف في منزل العامرية وقفة لا تذكر في حاشيتها
فاذكر على فراقها ذكر الاملاء وآداب تركتها حكمايات المجوبة وما جرى بينها من المعاملات اي لذكر في الشوق في حاشيتها
فاذكر ثم جعل نفسه من الدمع مبالغة اي وانما كاتب على الشوق وجعل نفسه دمعاً عبارة عن البكاء اي لذكر في
الشوق حسن العامرية فاذكر واكبي على فراقها بكاء شديدا حتى كاتي من كثرة البكاء وشدة التمسك بالدمع
عين الدمع والمراد بالكتابة الدلالة سببه وجاز ان يراو بكتابة الدمع جريانه والدمع جار جريان القلم
وجاز ان يكون اسناد الكتابة الى الدمع كاسناد الكتابة الى المراد لانه سببه اي ولما كانت حاشيتها
ومعاملاتها بالدمع كانه جعل الدمع ملاذا للكتابة اي يلبس الشوق الشعر واخره ابن كافي للصبابة صائب
والنوم طربان الخليط حجاب وفي هذا قيل بالفارسية بولحسن تنبيهها هجران كرفت جواب رالورد حين واد
جه مرار الصبابة رقة الشوق وحرارة يقال صباي عاشق مشتاق وبان ذكي البينة **كتاب**
الطهارات جعله كتابا وان كان بابا من كتاب الصلوة كتابا لان باب عظيم لكثرة احكامه واهم معانيه
ولان الطهارة لا تختص بالصلوة فقد شرط الطهارة عن الحيض والحمان قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن ولدخل المسجد ولمس المصحف ولو لم يكن له اختصاص بالصلوة ليجعلها بابا من كتاب الصلوة وان كان
كوتها شرطاً للصلوة يقتضي ان يجعل بابا من المشروعات اربعة بالاستقراء حقوق الله تعالى وحقوق العباد
وما اجمع فيه الحقان وحق الله تعالى وحق العبد غالب وقدم المصنف في البيان حقوق الله تعالى تعظيما ثم ثبت
الصلوة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان قال الله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن هدمها فقد هدم الدين ومن
اراد ان ينصب خيمة بداره ينصب العماد وهي من اعلى معالم الدين ما خلت شريعة عنها قيل في تأويل قوله نعم الصلوة
لذكر كماله لاني ذكرتها في كل كتاب من كتاب بلبيان كل شيء من الصلوة مشروط بشرائط فقدم شرطها
لان شرط الشيء مقدم عليه وجودا وكذا ذكرنا ثم قدم من بين شروط الطهارة لانها لا تقطع بعد من
الاغلاز حتى ان لم يجد ماء تطييفا ولا ترابا طاهرا يؤخر الصلوة ويقضيها اذا تمكن من التطهير في الصحيح من المذهب
وان كان قبل يصلي بلا طهارة ولا إعادة عليه وقبل يصلي عليه الاعادة ولكن الصحيح ان لا يصلي عليه القضاء وشيخ
ان يعلم ما ذكر من انها لا تسقط لعذر فالحمد لله الطهارة عن الحدث الى النجاسة الحكيمة اما الطهارة عن الحدث اي

لما تمخذه ان الجمع اذا قبل بالجمع يقتضي بانقسام الاحاد الى الاحاد فيجب بعبارة هذا النص على كل فرد من افراد
 الخاططين غسل كل واحدة غير الاخرى لما كانت صورة مثلاً ومعنى ثبوت الحكم فيها بالدلالة وكان الحكم
 في كل واحد من اليدين بخطاب اخذ في العبارة خطاب والدلالة خطاب آخر **قلت** الدلالة على نوعين
 احدهما ان يكون غير المنصوص مثل المنصوص من كل وجه كما قيل في قوله عليه السلام هذان
 محمدان على ذكرهما في مشير الى ما في يديه من الذهب والحرير ان الذهب الحرمة فيما يديه ثبت نصاً وفي
 غيرها دلالة لانه مثلها من كل وجه وله غير نظير والثاني ان يكون غير المنصوص كالمنصوص في المعنى
 اللغوي الذي هو مناط الحكم كما عرف في آية التافيق والدلالة بطلا نوعيه ليست بخطاب آخر اما النوع
 الاول فظاهر اذ ثبوت الحكم في احد المتضمنين ثبوت في الاخر فالحكم فيها بايجاب واحد لا بايجابين والحكم
 الثابت بهذا النوع من الدلالة ثابت بالعبارة حكماً حتى ائمة الاصول لم يذكر واحد هذا النوع في وجوه
 الوقوف فكانهم الحقوا بالعبارة واما النوع الثاني فلان المعبر في مثل آية التوفيق هو الخطاب
 العام المفهوم من المعنى اللغوي دون الظاهر من الخطاب حتى لو كانوا بعدون التافيق كراهة لا يحرم لان
 الحرم هو الابداء دون التافيق نفسه فكانه قيل لا تؤذوها وكانت الحرمة في التافيق وغيره من انواع الابداء
 بخلاف واحد لا بخطاب ثم الدلالة في مثلتنا اما من النوع الاول في اليد الاخرى من كل وجه
 او الثاني لان غسل احدهما اثم واجب باعتبار انها من رؤس الاعضاء واليد الاخرى مثلها في هذا المعنى
 واما ما كانا فالحكم في اليدين بخطاب واحد **فان قلت** فعلى هذا كان الحكم في جميع اعضاء الوضوء ثابتاً بخطاب
 عام مفهوماً من الدلالة كانه قيل طهروا رؤس الاعضاء بغسل البعض وسح البعض فيجب ان يجعل الكل
 عضواً واحداً قلنا نعم ولكن الحكم في الاعضاء الاخرى ثبت بعبارة اخرى ايضا ولا اعتبار بالدلالة عباره بمقابلته
 عبارة اخرى وان كانت الدلالة هي الراجحة على العبارة التي تضمنتها لم يكن ان يقال ان اليدين لما كانتا كعضو
 واحد لا تخاد ومنفعتهما انقسمت على كل واحد من احاد الخاططين اثنان اثنان من الايدي تنزل لانهما حكم
 الاتحاد في النعمة منزلة الواحد فيكون كل واحد من اليدين والرجلين واخلا تحت خطاب واحد فكان
 الحكم في كل واحد منهما بالعبارة واما اعتبار الاتحاد والحكم دون التغير الحقيقي اخذ بالاحتياط من حيث اننا لو اعتبرنا
 الاتحاد لا فرض غسل كل من اليدين ولو اعتبرنا التغير ان لا يفرض فدرابين بين فاحتماله احتياطاً
 في امر العبادة **فان قلت** اذا كانت اليدين الاتحاد ومنفعتهما ودخولها تحت خطاب واحد يعتبر له عضو
 واحد وجب له بضع نقل النعمة نقل البلية من يد الى يد **اجيب** بانها اذا كانتا كعضو واحد حكماً فهو عضو
 فاعتبرنا جانب الحقيقة في جواز نقل البلية احتياطاً بخلاف الغسل فان المأثور فيه نظير البدن وآتاه
 واجب حقيقة وحكم فجزئنا فيه نقل البلية من عضو الى آخر **قول** ففرض الطهارة غسل الاعضاء
 الثلاثة وسح الرأس بخلاف بيان ما هو المفروض في الطهارة للقطع بان المراد بالاعضاء هات الوجه واليد
 والرجل والوجه اسم لجميع هذه العضو من اعلى الذقن واسفله ولا يفرض غسل اسفله وانه من الوجه على ما سيجي
 التصريح به في باب الذيات وكذا اليد اسم لهذه الجارحة من رؤس الاصابع الى الاطراف والرجل اسم من رؤس

الاصابع الى الركبتين مع انهم اجمعوا انه لا يفرض غسل ما وراء المرفقين والكعبين وكذا الرأس اسم لكل
 وسح الكل ليس بفرض والمفروض منه قدر الربع عند المصنف وقدر ثلاثة اصابع عند غيره فالعبارة
 المفصحة له يقال فرض الطهارة غسل الوجه الى الذقن واليدين الى المرفقين والرجلين الى الكعبين وسح
 ربيع الرأس وقدر ثلثه اصغراً لانه لا يمكن ان يكون له اشارة عنه بقوله الى الاجزاء التي جرت العادة منها واراد بقوله
 وسح الرأس اي مسح ربيع الرأس على حذف المضاف بقية ما سياتي **قول** والمسح هو الاصابة بالاشك
 المسح فعمل المطلق صفة الماء لا بغيره حمل صفة الماء على فعل المكلف لا التي حذف المضاف اي مسح اليد
 بالرأس اذا مسح الرأس الماء اصابة الماء بالرأس **قول** بهذا النص لاداء قوله ففرض الطهارة في
 النتيجة معينة عن قوله بهذا النص لا معنى لكونه في صفة الغسل والمسح نتيجة لذى النص سوى ثبوت
قول وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن **قلت** ذكر في الذخيرة في فصل الشجاج انه الذقن من
 الوجه بخلاف واما العظم الذي تحت الذقن وهو اللحية فمن الوجه عندنا حتى لو وجدت هذه الشجاج
 الثلاث في اللحيين كان لها ارش مفرد عندنا وفي المبسوط وجب ان يفرض غسل اللحيين في الطهارة
 لانها من الوجه على الحقيقة الا اننا نكتفي بهذه الحقيقة بالاجماع وذكر المصنف في فصل الشجاج واما اللحيان
 فقد قيل ليسا من الوجه وهو قول مالك حتى لو وجد فيهما ما فيه روس مفرد لا يجب المفرد وهذا لان
 الوجه من المواجهة ولا مواجهة للمناظر فيها لا عندنا هي من الوجه لا تعالها به من غير فاصل وقد تحقق
 معنى المواجهة ايضا هذا كلامه اذا عرفت هذا فنقول الحد المذكور لا يتناول اللحيين لانها هي الذقن
 على ما هو المذكور في الذخيرة وكذا لا يتناول اسفل الذقن والذقن كله من الوجه فلا يصلح هذا ما هو الوجه
 بالحقيقة نعم هو يصلح هذا المقدار المفروض غسل من الوجه ولكن التعليل بقوله لان المواجهة تقع بهذه
 الجملة وهو متفق منها بان ان يجعل هذا المقدار المفروض غسله الا ان يقال الوجه في النص فرع مطلقاً فيشترط
 الى الكامل والكامل هو هذا المقدار لان الوجه ما يقع به المواجهة وكما ان المواجهة تقع بهذا المقدار وان كانت
 قد تغيرت بغيره ايضا فالحد المذكور هذا ما هو المراد بالنص من الوجه الكامل والمراد بالمواجهة في قوله لان
 المواجهة تقع بهذه الجملة هي الكاملة من المواجهة واسفل الذقن واللحيان وان كانا من الوجه حقيقة حتى
 يجب ارش مفرد في الشجاج الثلاث افا وحدث فيهما فهي ليسا بوجه مطلق كامل لقصور معنى الوجه
 فيهما فلا يدخل تحت النص المطلق لانهما ليسا من الوجه بل لانهما ليسا كالمعين المواجهة الا ان هذا ايضا
 مشكل اذ البياض الذي بين العذار وشحمة الاذن من الوجه حتى يفرض غسله في الوضوء عندنا في حنيفة ومجتهد
 رحمهما الله مع القطع بان المواجهة الكاملة لا تتحقق فيه بعد بيان اللحية **قول** وحد الوجه مبتدأ وحذو
 الحزاي هذا الوجه ما سبذكر **قول** من قصاص الشعر حتى مبتدأ وحذو الى الوجه طولاً من قصاص الشعر
 الى اسفل الذقن وعرضاً منه الى شحمة الاذن فمبدأ الوجه القصاص ومنها طولاً اسفل الذقن وعرضاً
 شحمة الاذن كل شحمة منها عرضاً احدها في جانب اليمين والثاني في جانب اليسار فالحذو على هذا المعنى
 ويجوز ان يكون بمعنى الماهية والمعنى ما يصدق عليه ماهية الوجه من كذا الى كذا قوله لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهي

بها **قال** اشتقاق من المواجهة لا يقتضي ان يتعين اسمها لا يقع به المواجهة بها الا ترى له اللحن مشتق
منه الالتحام ثم لا يتبين منه اسمها فله الالتحام اي الشدة من الدموي بل هو حقيقة في لحن السمك
ايضا صرح به الامام البرزوي رحمه الله في بحث ترك الحقيقة والا على كتاب الايمان ان في وجه الاحتساب
ان النسبة الى الاسمية ما في السمك لخاص من حيث ان مطلق الاسم لا ينصرف اليه بدليل ان جواب الاحتساب
النسبة مجازية حقيقة لكان ينبغي ان لا يجب بكل لحن السمك والا فلي لحن السمك حيث يוכל لحنه وايضا كما يجب
بكل لحن الدموي ولو كان المجاز مع ارادة الحقيقة لتعذر اجتماعها ولانه لا يصح في كتاب النسبة مجازية
لصحة **اجيب** بان اشتقاق منها وان كان لا يوجب تعيين اسمها لا يقع به المواجهة فهو يوجب ان يكون
ذلك القدر هو الكمال مما يقع عليه اسم الوجه كما ان وجود معنى وجود الالتحام في لحن الدموي وجب كونه لحنا
كما لا يجب تصرف مطلق اللفظ اليه كذا هنا وما اوجب تحقق معنى المواجهة التي هي الكثرة منها في هذا
القدر كما لا تصرف مطلق اللفظ في الآية اليه وهذا هو المطلوب وهذا يستلزم ان اراد ان المواجهة
لا تقع الا بهذه الجملة نظر الى تعريف المسند اليه بلام الجنس الغيد المحصر فليس كذلك المواجهة قد تقع بغيرها
ايضا كما صرح به المصنف رحمه الله في الذيات وان لم يرد به المحصر لانه تعليل لتعيين الوجه اسمها هذه الجملة وذلك
انه اراد ان المواجهة الكاملة لا تقع الا بهذه الجملة والمطلوب اثبات ارادة هذه الجملة من النص نعم لفتايل
ان يقول المطلق ان كان ينصرف الى الكمال لكن بشرط بقاء استقامه الحقيقي مراد من النص وذلك بان يرد
الفرد الكمال من المستماه كما يرد باللم الدموي منه اما لو اوجب الى تغييره الى المجاز بان يرد يعرف باسم النوع
لذي اجزاء الى جز كما في معنى ما اشتق هو منه فلا يخرج المطلق انما ينصرف الى الكمال باعتبار ان القول
لا يراه مع اطلاق الاسم عليها حقيقة حتى قرأها شيئا مراد من اللفظ فلا يراه المعنى المجازي الحقيقي وانما
لا يثبت ان معلو ان نوى اولى والوجه اسم هذا العضو الذي بعضه كماله في معنى المواجهة وهو من الفصا الى
اسفل الذقن طول والى تحتى الاذن عرضا وبعضه فاص وهو اسفل الذقن والبيان فلو اريد منه ما يقع به المواجهة
من كل وجه لينفرد من مستواه الحقيقي الى المجازي الذي لا يصلح مزاحمه وفي ابطال الاصل لرعاية الوصف وان باطل اذ لو
بطل التعذر اعتبار الوصف لانه لا يتصور بغيره وان الاصل فبطل من حيث يثبت وكل ما يؤدي ثبوته الى بطلانه كان
باطلا بالضرورة فاسم الوجه بعد تصرفه الى الكمال لولم يبق على مسماه لا يكون اعتبار الكمال فيه بل في غيره
وذلك غير مقصود فبطل الكمال في الوجه من حيث ثبت فالظاهر هو ما ذكر في المبسوط انه ترك حقيقة الوجه في باب
الوصف بالاجماع **الا** ان يقال اسم الوجه اسم لما يقع به المواجهة وان يقع على كل هذا العضو وبعضه ايضا
كاسم القرآن يقع على الكل وعلى كل بعض منه فحينئذ يكون اسم الوجه المذكور في النص على تقدير انضمامه
الى كماله على الحقيقة **قول** وهو مشتق منها وقد يقال جاز ان يكون مشتقا من الوجهة سمي به لوجه
على ما يري بالاعضاء لا يقال والرأس كثر وجهه من سائر الاعضاء ايضا لان الاطراف في وجه الشخصية
ليس بل ازم وايضا المواجهة مشتعبة والوجه ثلاثي والمشتعبة تشتق من الثلاثي دون العكس **الاجيب**
عن الاول بالكرم ان الوجهة ايضا من الوجهة سمي الوجه وجب لان الكسب بالوجهة فلو قيل المشتقان الوجه من الوجهة

ثم اشتقاق الوجهة من المواجهة لزم اشتقاق الوجه من المواجهة في الآخرة فليس فيه الاضطراب لانه في اشتقاق
بان الاشتقاق قضية لغوية فينتهي من اهل اللغة وقد سخر الزحرفي الغايين بذكر اشتقاق الكلام من المشتعبة
فقال للدم هو المحل المشتق من التبريد لانه امره على السقاية التامل والتفكر والصفة للثمة وقال لحن من تحم المخلقة
وهو ان لمع بنونا ونحوه وقال على شئت الجح من الاجتنبان الاجتنان عن العيون وفي الكشاف الميم من التبريد
كالبروج من البرج **قول** لولاها لاستودعت الوظيفة الكل **قال** قد ذكر صاحب الكافي في كتاب السرفقة
ان اليد ذات مقاطع ثلاثة الرسغ والكرفن والابط وكل واحد يحتمل ان يكون من المراد يعني آية السرفقة لغيره
اسم اليد على الكل لكن الاحتمال زال ببيان عدم حيث امر بقطع يد السارق من الزند ولان هذا القدر يمتنع به وفي
الحدود يؤخذ بالمتيقن ففهم يوم مراد الى هذا اشار في الكتاب هناك فعلى هذا لولا قوله الى المرفق لكان النقص
محتملا او كان المراد هو المتيقن وهو الرسغ كما في آية السرفقة فدعوى الاستبعاد من الاصابع الى الابط على تقدير
الاطلاق عن الغاية المذكورة غير سديد لا يقال لما كان التبريد يوضح اطلاقها على كل من المقاطع الثلاثة كان
اللاحق بالارادة في آية الرضوء على تقدير الاطلاق عن الغاية المذكورة وهو الكل اي من الاصابع الى الابط اطلاقا
بالاحتياط في باب العبادات كما ان الاحق بالارادة في آية السرفقة هو الرسغ اخذ بالمتيقن في باب الحدود فيكون
قوله لولاها لاستودعت بناء على يجب من الاحتياط لانا نقول جاز الاحتياط ان كان يقتضي الاستبعاد
على تقدير الاطلاق فصعوبة غل العضد وتحقق نوع من الحرج في الامر بغسله في الوضوء يمنع الاحتياط المذكور
اجيب بان الشيخ المصنف وصاحب الكافي صرح في كتاب الذيات بان اليد اسم لهذه الاربعة من راس الاصابع
الى المنكب ويندر ذكر الشارحون هنا وعليه الجمهور لصحة اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب فالظاهر انها
حقيقة لهذه الاربعة الى راحة الى المنكب غير انها تستعمل في كل من المقطعين اعني الرسغ والجميع المرفق اسمها لاشباعها
والمعنى المجازي ان كان لا يراه الحقيقي فله شبهة المراجعة الحقيقية عند شيق استعمال اللفظ فيه لصيرورته
كاحد من جنبيه فاعتبرنا بهذه الشبهة في باب الحدود التي لا تجتمع مع الشبهة وجعلنا النص الوارد فيه
كالجمل حتى احتجنا الى البيان او الاخذ بالمتيقن واما النص الوارد فيهما فيجتمع مع الشبهة فلم يعتبر فيه تلك
الشبهة واخذنا بحقيقة اللفظ ولا شك في صحة قوله لاستودعت الوظيفة الكل بالبناء على حقيقة
اللفظ ولو سلم ان اللفظ باعتبار صحة اطلاقه على الكل كالجمل مطلقا فاجواب ان اليدما احتملت كلاما من
المقاطع الثلاثة كان محتملا للامتداد على تقدير الاطلاق نظر الى صحة اطلاقه على الرسغ فلا ذكرت الغاية المذكورة فاعتبر
مجموعا الاستقاط والامتداد من حيث ان الحكم يحتمل الامتداد الغاية كان الغاية احتمالا لا امتدادا فيكون الاستقاط
ومن حيث انه يحتمل الاقتصار على الرسغ كانت الامتداد على الاول بدخلان المرفق وعلى الثاني لا بدخلان
فعلى هذا اذا كان معنى قوله لاستودعت لا كل اي لا احتملت الاستبعاد فيكون الاستقاط ونقول المراد
بالكل في قوله لاستودعت الوظيفة الكل هو القدر المرفوع الى من الاصابع الى المرفق وذلك ان الاحوط هنا ان يرد
الى الابط غير انه سقط ارادته لما فيه نوع من الحرج ولا مانع من ان يرد اليد الى المرفق فلو لا الغاية لكان الحكم ممتدا
الى المرفق اخذ بالاحتياط فلا يفيد الغاية سوى قطع احتمال الاجتهاد الى الابط فكان الاستقاط **قول** اذ الاسم يطلق على

على الامساك ساعة يشعربا لولا قوله الى الليل لتناول الصوم في الالة مطلق الامساك وهو مشكل فالصوم
اذا ذكرنا ينصرف الى الكمال وهو المعبر عنه بالاشارة الى لولاه لا يحلف لا بصوم يوما لا يحلف بالامساك ما لم يجمع
النهار فلو لا قوله الى الليل لانصرف الصيام في الالة الى المعبر عنه وهو الممتد الى الليل كما في مسئلة الخلق
لا يقال بانتهاء الليل انما عرف كونه معتبرا في الشرع بهذه الالة لكان الحد الى الليل حتى لو لم يكن ممتدا
لكان المعبر من نفس الامساك فيصرف المطلق الى الامساك ساعة فلما امتد الى الليل للغة المذكورة كانت
لهذا الحكم ضرورة لانا نقول والصوم المعبر عنه كان عبارة عن الامساك من حين اذ فرغ الرجل وصلى العشاء اتمه
الى الغروب فبذلك يتبين ان الالة لا يمتد الى الصباح فبقى الباقي وهو الامساك بجميع النهار واجبا
كما كان فيكون هو المعبر في الشرع المفيد للحكم فلو لا قوله الى الليل لكان الصيام في قوله انما الصيام منصرفا الى امساك جميع
النهار لانه الذي يقع معتبرا في الشرع بعد اسقاط الامساك الى الصباح غير ان ما قصر الصوم من الاول كان منقطعان
بصوم الزيادة من الاجرة فبالا الى التيسر قطع الصوم الزيادة فيكون الى اسقاط الزيادة لانه لم يمتد لولا الغاية
حتى يكون للمدة هذه الغاية على هذا الوجه لا اسقاطا مع ان هذا لا يدخل في المعنى فتكون الالة حجة لغيره في الالة
يقال قد زال الصوم الزيادة بقوله حتى يتبين ان التقدير والله اعلم كلوا واشربوا من غروب الشمس حتى يبين
الصبح الصادق وذلك ان يكون شيء من الليل وقتا للصوم بهذا التقدير بناء على التنصيص بخبر الصوم الى
الليل لولا ان لم ينقطع فلم يتبين بعدم اول التيسر وقتا للصوم فلا بد منه ليحصل الجزم بذلك ثم يقال لو قصر
على انما الصيام لا ينقطع فوهم الزيادة ايضا بحكم السكون عن البيان اذ لو قصر الصوم من الاجرة لكان وليس فيه زيادة
نقطع وهو الزيادة ايضا حتى يكون الى اسقاطه بل هي تأكيد الامداد المقدم من انصرف الصوم الى المعبر عنه حالانا
نقول السكون من حيث انه ليس بموضوع للبيان لا يرتب اصل وهو الزيادة فانما بالمنطوق لا يستلزم هذا
الوجه وانقطاع الكمية من ثابته في كلمة ثم وقوله انما اعلم ان حمل الصيام على نفس الامساك معتدرا بما يمكن
هنا ان يقول لولا قوله الى الليل لوجب عليه ان يحمل الصيام على مطلق الامساك وان جعل مطلقا معتبرا في الشرع فجا
عن العدة عملا بالطلاق النص وما روي من الفضة فانما العمل بالطلاقة اذ كانت مرفوعة بطريق الشهادة او كونه اذ كان
غير مسلم ونزك اطلاق النص القطعي بما روي بطريق الاحاد ولا يجوز واما قوله ثم انما الصيام فقتل معناه
انه ثابته ان ياركاه وشرايطه **قوله** والمفروض من مسح الرأس **قوله** انما لم يتفرق مسح اللحية مع مسح راسها
ايضا مفروض ان الالة هو مسح راسها والمسح في مسح اللحية ثبت بالخلاف فانما كفى بذكر الالة عن ذكر الفرع واما الالة
اختار ان لا يفرض مسح شيء منها لانه زيادة على النص بالرأي لان النص يقتضي فرضية غسل الاعضاء الثلاثة
ومسح الرأس فاشترط مسح اللحية زيادة عليه ليقاس على الرأس وانه لا يجوز على ان المسح لها غير منقولة وكذا التقدير بالجمع
فلا يجوز تقديره بالقياس ولا وجه لذلك ايضا لانعدام الماهية من كل وجه الا يرى انها متغايرة انما وذلك يرد
على التقدير معنى وكذا لا يشترط في المسح الذي هو مناط حكم بحيث ساوى فيه الفقيه مع غيره ايضا ودعواه غير مسلم
قوله الكتاب لا يحمل الا على ما لا يمكن العالج وقد امكن هنا لانه يخرج عن عهده باوذي ما يطلق عليه اسم البعض
فلما لم يرد ذلك لا يحصل غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة كذا في الكافي **قوله** الباء دخلت على الحمل فيقتضي

استيعاب الالة وبعض الحمل لا يخفى ان قدر ما يستوعبه الالة يحصل غسل الوجه فيمكن ان يرد على البعض
الذي يستوعب الالة ان كان داعيا ومطلق البعض ان لم يكن بدون اعتبار استيعاب الالة فلا يخفى ان يمكن ذلك مع
اعتبار الاستيعاب فلا يمكن ذلك بدون اعتبار الاستيعاب لا يقال اعتبارا لاشترط استيعاب الالة لا يخفى ان شرطه معتد
الالة من الحمل لا يمكن ان يمسح كل الالة بما لا يتقدر بقدرها من الحمل بان يمسح جزء من الحمل جزء من الالة
ثم يمسح ذلك الجزء بجزء آخر من الالة وهكذا الى ان يمسح جميع اجزاء الالة بذلك الجزء من الحمل فينتهي استيعاب
الالة بتمامها دون في المقدار من الحمل لم يزد استيعاب الالة بان جزء كان من الحمل لان مطلق البعض دخل
في غسل الوجه فصار محلا فيما يريد منه بالضرورة لانا نقول الاستيعاب على هذا الوجه معتد به في الجوز لا يخلو الا اذا
فلا بد وان يرد استيعابها على الوجه المتعارف وهو ان يضع جميع الالة في بعض الحمل مرة وقد ما يستوعبه جميع
الالة في بعض الحمل مرة لا بد من تحت مطلق الفعل **قوله** ان الالة انما يقتضي استيعاب الالة اذا ثبت بقدر
الفعل في الالة ولا يقع بالتقديري اليه كجزء ان يكون من باب تيزيل الفعل المتقديري لانه لا يمتد الى الالة او جردا للتيسر
الرأس ان يجلوه ومسوحا ومطلق البعض غير مرد لما مر فكانه محلا فيما يريد منه فحمل ان يكون معتدرا الى الالة ولكن
الشرط منزلة اللازم ايضا محتمل فلا يثبت استيعاب الالة بالشك فلما فرغنا من مسح بعض الحمل فقطع به مطلق
البعض غير مرد فالتحقق الخبر **قوله** جعل صاحب الكافي رحمه الله الالة من قبيل ما تقديري الفعل فيه الى الالة
ودخل الباء في الحمل فكيف يمكن ان يجعل كذا لازم فلتنا كانه جعلها من هذا القبيل على وجه الاحتمال دون القطع
والحمل يصلح نظرا على ان اعتبارا استيعاب اليد غير فقط اعتبارا وتبقى مطلق البعض واعتبارا مطلقه معتد
لما قلنا فصار محلا **قوله** وهو حجة على الشافعي رحمه الله في التقدير ثلاث شهادات وفي النواوي ان الشافعي قد
ذهب في جملة الى ان الواجب ما يطلق عليه الاسم ولو شعرة واحدة **قوله** ما يطلق عليه الاسم يحصل
بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة فلتنا ما يحصل غسل الوجه لا يكفي عنه لافترض ترتيب الالة فلو
لو كان المطلق يكفي لوجب المسح لحصول غسل الوجه وايضا الغسل هو العزيمة في أعضاء الوضوء لانه الطهر في
الحقيقة غير ان الشافعي نقل في الوطيفة في الرأس الى المسح تحفيضا فلو كان مطلق البعض يكفي لما اوجب الى العهد
عن العزيمة اذ لا حرج في غسل مطلق البعض من شعرة او ثلاث شوات **قوله** لانها اكثر ما هو الاصل في المسح هذه
الثلاثة بناء على ان المسح في الالة يتعدى الى الالة والتقدير وامسحوا ايديكم بركبكم فيقتضي استيعاب الالة
وبعض الحمل والعمل باطلاق البعض مع اعتبارا استيعاب الالة ممكن لانه لا يحصل غسل الوجه فلتنا بوجوب مسح
كل اليد ببعض الحمل غير ان الحمل محل التحقيق فاعتبر الكل الاعتباري وهو اكثر ما هو الاصل في اليد وهي الاصابع
لان الكف يتبع على ان في اعتبار الكف الحقيقي نوع حرج فوجب اعتبار الكف منه واما النكتة الاولى فلما على تيزيل
الفعل منزلة اللازم والتقدير جعلوا بعض الرأس مسوحا فيقتضي مسح بعض الرأس وان استيعاب الالة
لا بد بضرورة التقديري الى الالة بلا واسطة ولا يتعدى اليها عند الشرب كذا اللازم والعمل باطلاق البعض بدون اعتبار
استيعاب الالة غير ممكن لما بينا فصار محلا فالتحقق الخبر بنا واما جعل الفعل كالا لانه لا يصير محلا فليتحقق الخبر
بنا فوجب مسح الرأس احوط من اعتبار معتدرا الى الالة بحيث يلزم ان يمسح الالة وانه اقل من الربعة ولكن

في اعتبار متعديا الى الكثرة اخذ بالقل المتيقن والاحتياط معارض يكون المحل محل التحقيق **قوله** وسن
الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الى الماء اذا استيقظ المتوضي من نومه الظاهر ان المذكور في الكتاب بيان ما هو السنة
في حق المستيقظ الشاك الذي يريد ان يغترف من الماء بيان سنة غسل اليدين قبل سائر الاعضاء الذي هو سنة
في حق المستيقظ وغيره سواء اراد الاغتراف او لا فلا وجه لتقيده بقوله قبل ادخالهما الى الماء ولا بقوله اذا استيقظ
المتوضي وانما خصه ببيان السنة لانه هو الاصل في شرح هذا الحكم سنة له وغيره تتبع فالتقي بذكر الاصل عن ذكر الشرح
قوله بقوله عليه السلام اذا استيقظ احسب فان قلت قوله لا يغسل يده حتى يغسل يديه يعني ان حرمة الغسل
الادخال الى غاية الغسل وانما يقتضي ان يغسل اليدين او لا وذلك انه متى ختم الغسل الى غاية الغسل تعذر عليه
استعمال الماء قبل غسل اليدين لاحتياجه الى الغسل واستعماله واجب ولا يتوصل الى الواجب الا بغسل اليدين
وما لا يتوصل الى الواجب الا بوجوب كونه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما الى الماء واجبا والمتدعي لانه سنة
اجيب بان النهي ان كان بوجوب حرمة الغسل وجوب الغسل قبل الادخال فالتعليل بقوله لانه لا يديري ان كانت
يده ياتي ان يحل النهي على حرمة الغسل المستلزمة لوجوب الغسل لان توهم النجاسة لا يصلح مؤثرا في حرمة الغسل
وجوب الغسل بالضرورة محل النهي على الكراهة ثم المحل على الكراهة التحريم لولي لانه اقرب للحقيقة والاقرب اليها
اخرى بالارادة عند تعذرهما فان قلت التعليل بتوهم النجاسة كما ينافي المحل على التحريم المستلزم لوجوب الغسل
ينافي محله ايضا على الكراهة المستلزمة لسنة الغسل لان التوهم لا يوجب الاستنجاء **اجيب** بالمتبع فان
التوهم بوجوب الاولية اعم من ان يكون على وجه السنة او الاستنجاء بغيره ثبت الاستنجاء عند الاطلاق وعدم
توابع السنة لانه الادنى المتيقن واما عند وجود قرينة السنة لصيغة النهي فهو كذا فلا يمنع من ان يضاف
السنة الى التوهم ويمكن ان يقال المعلوم بالتوهم هو الاولية ولا شك في صحة تعليلها اما السنة فبالا
المذكور عليها باثبات تلك الاولية بصورة النهي المذكور فانها دليل المواظبة على ما لا يخفى **قوله** وسنمعه اي ذكر
الله تعالى حتى لو قال سبحان الله والحمد لله كان آتيا بالسنة والدليل على انه ان اراد الذكر دون قول سبحان الله والحمد لله
اضافة التسمية الى الله تعالى فانها انما تقيم اذا كان المراد به الذكر وذلك ان هذه الاضافة اضافة الى المفعول
والتسمية بمعنى قول سبحان الله والحمد لله لا تقيم لانه لا يقتضي مفعولا اما المقتضي للمفعول هو التسمية وهو
الذكر فتعيين مراد مع ان الرواية منسوخة في القضية بانه لو قال سبحان الله والحمد لله في ابتداء الوضوء
كانت ابتداء بالسنة **قوله** والمراد في الفضيلة اي لا وضوء كما لا كذلك روي في بعض الروايات وفي الكافي
والمراد في الفضيلة لان في الجواز للابتناء الزيادة على النص بخبر الواحد ولا قوله من توحي وسمي كان
طهورا لجميع بدنه ومن نوضا ولم يستم كان طهورا لاجزاء وضوءه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية فحل الاول
على نفي الفضيلة ليعمل بها هذا الكلام **قوله** بحيث وذلك ان طهارة جميع البدن شرط القيام بين يدي
الرب ويخرج النجاسة بنصف كل البدن فينبغي ان يجتنب له غير ان الشرح اقام طهارة رؤس الاعضاء
مقام لكل في الحديث الغالب يستر وبالحديث تبين ان الوضوء انما يقوم مقام غسل الجميع اذا سئى في الضرورة
لا يكون مفتاحا للصلوة بدون التسمية او المفتاح طهارة كل البدن فكان الحديث دليل الختم **قوله** وان

الحديث غير خبر ثوبان وزوال الحديث قد نطق به والاعضاء التسمية عن أعضاء الوضوء حيث جعل الوضوء
الذي لم يستم عليه طهارة الاعضاء الوضوء والمطهر هو الذي ينزل الحديث وتي زال عن أعضاء الوضوء التي هي اليد
لعدم التجري فكان الحديث دليل على كون الوضوء عند عدم التسمية من طهارة الحديث يكون مفتاحا للصلوة
ان النبي لم يفرق بين الوضوء عند تسميتها وبينها عند عدمها فجعله عند التسمية كالغسل في الغسل
ولم يجعله مفتاحا عند عدمها فيكون المراد بقوله كان طهورا للجميع بدنه ان له فضيلة الغسل الى من نوضا ويحي
كان اغتسل واذا لم يستم فانه ليس كالغسل في الفضيلة **فان قلت** هل يصح ان يكون قوله طهورا لاجزاء
وضوءه بمعنى سقوط مؤنة الغسل الى من نوضا وسمي كان طهورا للجميع بدنه ويترى من الحديث عن جميع بدنه ومن
نوضا ولم يستم سقط عنه مؤنة غسل الاعضاء الوضوء من غير ان يغسل زوال الحديث حتى لو اراد ان يغسل
يحتسب من الغسل ويبعد الطهارة مع غسل الباقي فلما نوضا الغسل وسمي طهورا لم يلزم ان سقوط
مؤنة غسل الاعضاء الوضوء لزم ان يكون مسح الرأس ايضا مسقا مؤنة غسله وعلوم ان المسح لا يسقط
مؤنة الغسل الاعضاء الوضوء لزم ان يكون مسح الرأس ايضا مسقا في الغسل **قوله** وان قوله دم لا وضوء لم
يستمر نظره لم لا صلوة الا بفتح الكتاب فلما اوجبه كالفاتحة **اجيب** بان خبر الفاتحة اشهر من حديث التسمية
وقد رتبته الحكم على قدر مرتبة العلم **قوله** لان خبر الواحد واجب العمل بطلان لا يشترط لوجوب العمل ان يكون اقرب
الى المشهور وبان الجملة انه ان اراد ان خبر الفاتحة مشهور اصطلاحا وخبر التسمية خبر واحد لم يستمر حيث يلزم
ان يعرف الفاتحة ويحب التسمية لان المشهور اصطلاحا وهو ما كان من احاد الكمال متواترة لغيره يصلح لتقدير
الكتاب وخبر الواحد كان لا يصلح له فهو يصلح مثبتا للوجوب على معنى انه لو ترك العمل بوجوبه ياتم ولكن لا تفيد الصلوة
وان اراد ان كلامه خبر الواحد الا ان خبر الفاتحة اشهر منه وان المراد بالشمرة اللغو التي يقابلها النذرة
فهذه الشمرة لا توجب التفاوت في الحكم على ما عرف في الاصول بل التفاوت انما ثبت اذا كان واحدا
من اخبار الاحاد والاخر من المشاهير الاصطلاحية والمتواترة فالظاهر ان يقال ان الامة اختلفت على قولين
فيل التسمية فرض وقيل سنة والامة اذا اختلفت على قولين او افعال كان اجماعا منهم على ما رآهم باطل
فكان القول بوجوبها خرقا للاجماع وهذا حسد كران الوجوب لا يدخل في الوضوء ولا يمكن القول فيه
قال الشارح والوجه ان الوجوب انما ثبت بمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم من غير ترك وقد ثبت مواظبة النبي
في حق الفاتحة ولم يثبت في حق التسمية **قلت** المواظبة لم تنفيس عنه للوجوب حتى يبقى عند عدم
ثبوت المواظبة بل الوجوب كما ثبت بها ثبت بدليل اخر وخبر الواحد يصلح دليلا على الوجوب ثم ولو
ثبت في حق التسمية عدم المواظبة بان ثبت التركة لكان دليلا على عدم الوجوب اما عدم ثبوت
المواظبة بان لم تعلم مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك ولا يصلح مانعا للوجوب كيف والمواظبة الاستدلال
ثابتة فان قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يستم دليل المواظبة الا ان يقال عدم ثبوت المواظبة
دليل عدمها على الشمرة دون الاخفاء فلو كانت ظهرت فلما لم تظهر على انها توجد **قوله** والاصح انها
مسحبة لان قوله لا وضوء لمن لم يستم دليل المواظبة فيجب ان يكون منه **اجيب** بان المواظبة من رسول الله

لم يشترط مع ان مبناها على الاشهاد دون النفا ولو كانت لا شتمت تقدم الاشهاد دليل عدم المواظبة والشر
دليل على تحقق المواظبة فتعارض الدليلان فلا تثبت المواظبة بالشك **فان قلت** روى عن حصين بن ابي
سنان عن المهاجرين انه سئل عن رجل سجد على راسه وهو يتوضأ فلم يمسح عليه فلما فرغ من وضوئه قال انه لم يغني
ان ارد عليك الا اني كنت اذكر الله الا على الطهارة وفيه دليل على كراهة ذكر الله تعالى قبل الوضوء
حديث التسمية من قوله نعم لا وضوء لمن لم يذكر الله عليه **فان قلت** كل امرئى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو
ابتر وحديث الحمد من قوله كل امرئى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع وكذا الدعوات المأثورة عند
غسل كل عضو من اعضاء الوضوء ظاهر على استحباب هذه الاذكار قبل الفراغ من الوضوء فواجب التوفيق
قلنا الاذكار المكمل للوضوء يطلب بها تكميل الوضوء لذكر الله تعالى فيكون من اعمال الوضوء فاما المذكور فليس يطلب
به تكميل الوضوء كذكر التسليم وكذا وجه الظاهر لا نسك في حديث حصين على انه نعم كان يتوضأ قبل
ان يذكر اسم الله فلا يكون التسمية فاعلم **فان قلت** وهو الصحيح احرازه قبل ان التسمية سنة قبل الاستحباب
وبعد والصحيح انه سنة قبله وبعده جميعا لان التسمية سنة في ابتداء الوضوء وابتدائه من وجبه
من وقت الاستحباب بالاء من وجه من وقت الوضوء فيأتي بها في الوقتين ليكون ابتداء التسمية بتعيين قوله
والسواك اي استعماله كذا في الكافي وفي الشرح اي استعمال السواك على حذف المضاف من الالبس لان السواك
والمستوك واحد وهو اسم للخشبة المستعملة للاستياك وليست خشبة بلينة وفي النوادر قال اهل السواك
بمسح السواك بطلق على الفعل وعلى العود الذي يستوك به فعلى هذا الاجابة ان تقدير الاستعمال مضافا وانما يحتاج اليه
ان لو تعين السواك اسما للعود وليس كذلك **فان قلت** وعنده فقده اي عدم حضوره من بدية **فان قلت** تعالج بترك
السبب في المبالغة في تضمين القم بالاصبع التي هي السجدة وفي الكافي ولا يقوم الا اصبع مقام الخشبة عند وجود
وانه بظاهره يقتضي انه لو عالج بالاصبع مع وجود الخشبة وحضورها لا يكون بقيا السنة وفي بعض النواحي
واما عند وجودها فالاولى استعمالها لانه اقوى على الزالة ما على الاستئناس من الدرر لحسنه من الاصبع وانما يدل
على انه يقع سنة الا انه تارك للافضل **فان قلت** وكيفية ان يغمض ثلثا ثانيا باخذ كل مرة ما جدير ان يمشق
لذلك هو المحكي من وضوءه نعم اي هو المأخوذ مما حكي من وضوءه عليه السلام لانه المبلغ في الطهارة واحوط في القبا
لانه اقصى ما حكي عنه نعم لانه هو المحكي دون غيره فقد روى انه صلى الله عليه وسلم لم يغمض واستششق من
كف واحد فعل ذلك ثلاثا وروى انه عليه السلام يغمض واستششق ثلاث مرات من غرفة واحدة وذكر
انه عليه السلام فعلها بغرفتين فغمض من احدتهما ثلاثا واستششق من الاخرى ثلاثا **فان قلت** وبه سنة
بما الراس خلافا لما في بعض الروايات فان السنة عند مسح كل واحد من وجهي الاذن والجمادين جاء
جديده فلا مسح الاذنين بل مسح به الراس لا روى انه دم توضأ ومسح اذنيه بما غير الذي مسح به الراس
فلا يشترط ان ياخذ ما جديد فلو لم يصح مسح الراس ببعضها واذنيه ببعضها تاذن السنة وروى انه
عليه السلام مسح سبائيه وابهامه على الراس مسح الاذنين مسح سبائيه باطنهما وياهميه ظاهرهما
كذا في شرح الحاوي وهناك وقد كلف ان كان المراد بقوله مسح به الراس ان السنة هو مسح الاذنين

مسك مسح الراس فذلك بخلاف ما ذكره علماءنا من كيفية واستيعاب الراس بالمسح حيث قالوا وكيفية ان يمسح
واصابعه ثم يضع على مقدم راسه من كل ثلاث اصابع ويمسك ابهاميه وسبائيه ويجافي بين كفيه ويذا
الى ففاه ثم يمسح الاصابع ويضع كفيه مؤخر راسه ويمسحها الى مقدم ثم يمسح باطن اذنيه باطن سبائيه
وظاهر اذنيه باطن ابهاميه حتى يصير ما يحيط به لم يصير مستوعبا كذا وكذا في الشرح والظاهر لو كانت السنة هو مسح
ببلل مسح به الراس كان مسح الاذنين على الكيفية المذكورة تركا للسنة وان كان معناه انه سنة بما اخذ الراس
لم يستقم في خلاف الشافعي لما ذكرنا من شرح الحاوي بانه لو اخذ الماء مسح ببعضه الراس وبعضه الاذنين
على نحو ما من يقع عن السنة فلا يشترط مسح الاذنين اذا لم يؤخذ منه الا ان يقال السنة عندنا واحدة ولو كان
سواء استعمل في الراس او لا خلافا للشافعي فانه لا مسح بما اخذ الراس بعد استعماله في مسح الراس فيكون خلافا
في الاطلاق وانما ما ذكرنا في كيفية الاستيعاب فكان بيان الافضل فالا فضل هو ان مسح الاذنين بما غير مستعمل
على المذكور في الكافي في كيفية الاستيعاب ان يضع اصابعه على مقدم راسه وكفيه على قديم فمدها الى ففاه قوله
والمراد بيان الحكم دون الخلقة لانه نعم لم يبيح بيان الخلقة فثبت انها من اجزاء الراس حكما ولو كان من اجزاءه لكانت
ليس فانه وظيفتها بما ذكرنا من الاجزاء لان استيعاب الراس با واحد سنة ولا يتم الاستيعاب به وحده
حيث جعلنا من الراس وهذا لانه مسح راسه على مسح مفرغ من فسن افاده وظيفته بما ذكرنا من الاجزاء
وانما لا يثبت في فرض المسح به لانه يثبت بالكتاب وكونه من الراس ثبت بخبر الواحد فلا يتأذى به ما ثبت بالكتاب
كم ان استقبل الخيط بالصلوة لم يجز وان كان من البيت لان فرضه استقبال الكعبة يثبت بالكتاب
الخطيم من البيت بخبر الواحد كذا في الكافي وفيه بحث اذ كثيرا ما يتأذى الفرض الثالث بالكتاب ما ثبت بخبر الواحد
بل ما ثبت بالرواية الا ترى ان الطهارة النوب ثبت فرضه بالكتاب وهو يتأذى بفرك الخيط والطهارة بالفرك
ثابت بالخبر الواحد وفرض الوضوء يتأذى بما ذكرنا من الزعفران وهو المجتهد فيه وكذا فرض السجود ثبت بالكتاب وان
يتأذى بوضع الانف من غير ان يضع الجبهة عند ابي حنيفة رضى وهو مجتهد فيه **فان قلت** ان ما ثبت بالكتاب
القطعي فهو مقطوع به والزمه مشغولة به قطعاً وما ثبت باليقين لا يزول بما فيه شبهة بل يقين مثله مسح
الرأس مقطوع به فلا يتأذى بمسح الاذنين لما في كونه من الراس شبهة لتأذيه بالحدوث الظني وكذا فرض
التوجه الى المقطوع به فلا يتأذى بالتوجه الى الخطيم لتحقيق شبهة في كونه من البيت فاما فرض التوضي فهو
ان كان مقطوعاً به فرضه القطعي هو استعمال الماء ذلك موجود في التوضي بما ذكرنا من الزعفران غير ان النزاع وقع
في اشتراط بقا الماء على صفة المتر من السجدة فلم يشترط عن ذلك ونشرط ان يرفع رجليه فاما هو كغيره وهو
استعمال الماء لا يتأذى بما فيه شبهة بل يقين مثله وما وقع النزاع فيه من استعمال الماء على صفة المتر
من السجدة فهو ليس بفرض عندنا وعند فرضه ظني وكذا فرض السجود قطعاً لكن فرضه القطعي هو وضع بعض
الوجه على الارض وذلك تحقيق في وضع الانف قطعاً لكن النزاع وقع في اشتراط بعض خاص وهو الجبهة فقد
الزمه ليس بفرض وعند فرض ظني واما طهارة النوب فمجتهد فيه فلا يكون قطعياً وايضا فرض المسح ان كان مقطوعاً
فقد انفرد من ريع الرأس وثلاث اصابع ليس بقطع بل هو مجتهد فيه فيسوغ ان يجزئ مسح على بعض الرأس ثم انما المقدر

المفروض مسح الاذنين من الرأس في الظن يتأدى بظني مشبه **جوابه** ان الشيخ مع علق عدم جواز الاكتفاء
الاذنين وانما عدم جوازهما قدر المفروض فاما لان الرأس وقع فيه الآية مطلقا فيصرف الى الكمال الذي ليس فيه
العدم وفي كون الاذنين من الرأس حكما حقيقة وقد ريد بالنص ما هو رأس حقيقة فسقط ارادة ما هو رأس
حكما لا حقيقة لتعذر الجمع بين المعنيين للحقيقة والمجازي وايضا الاذنان اذا لم يكونا محلا لاقامة فرض المسح وجب
ان لا يسن سجوها ايضا لما بينا في السنة في ركان الوضوء هو الكمال المفروض في محله وجوابه سيدرك في
مسئلة تحليل الحية ان ساء الله في نفسه وجها اخر في عدم تأدي الفرض في مسح الاذنين وذلك ان الرأس في
آية الوضوء وقع منصوبا فيجب ان ينصرف الى الكمال والعين بالكمال المنصرف اليه مطلق اللفظ هو ان لا يكون شبيه
العدم فيكون المفروض مسح ما هو رأس من كل وجه ليس فيه شبهة العدم وكون الاذنين من الرأس شبهة لتبوءه للحد الذي
فلا يتأدى الفرض بسجوها وكذلك المسجد الحرام المراد به الكعبة وقع في الآية منصوبا فيجب صرفه الى الكمال فكان المفروض هو
الوجه الى ما هو مسجد وكعبة ليس فيها شبهة العدم فلا يتأدى بما فيه كونه من جنس وكعبة شبهة ولطعم كذلك لتبوءه
منه بالدليل الظني وانما المفروض المنصوص في آية التوضي هو استعمال الماء فيجب استعماله باليس فيه شبهة عدم المائية وما
الزعفران ما ليس فيه شبهة العدم فكان استعماله ما افترض علينا استعماله وذلك ظاهر وكذا الامر بالسجود وتناول
ما هو السجدة من كل وجه ليس فيها شبهة العدم ووضع الاذنين سجدة من كل وجه في سجدة عبارة عن وضع بعض
الوجه على الارض وهذا قدر موضوع في علم الانف البتة ليس فيه شبهة العدم فيتأدى بالفرض والمعمول عليه هو الاول
اذا الثاني لا يطرد بعرف بالناس ما قلنا **قلت** كيف نفى ان يكون بيان الخلقة وآية لاينا في المطلوب لانها لو كانت من الرأس
خلقة لزم ان يكتب فيهما الرأس كما يكتب في سائر الاجزاء **اجيب** بانه نقاه ليكون اظهر في قاعدة المطلوب لان الخل
عليه بنا في المطلوب فكان قصد الى ان المراد بيان الحكم دون الخلقة ولو كان المراد بيان الخلقة لقادة المطلوب
فلا يقيد به وبان الحكم بغيره حال المتكلم لانه لم يبعث الا لبيان الاحكام اولى والمعنى حينئذ انها من
اجزاء الرأس حكما اي كليا كسائر الاجزاء وحكم سائر الاجزاء الاكتفاء بنية اقيم بها فرض المسح فكذا حكم هذين
الجزئين **وتقول** نقاه ليندفع ما سبق الى الوجه ان الحكم بتركها لا ينافي مع صحة فعله للاحتجاج لما عرفنا من الاذنين
ليس من الرأس خلقة بل هما عضوان منفصلان عن الرأس فيكون منقطعاً فاشارة الى دفعه بان المراد بيان
الحكم دون الخلقة حتى يكون منقطعاً **قول** لان السنة اكمال الفرض في محله اي السنة في اركان الوضوء هو اكمال
وضوء الطهارة في محله كالشكيت واستيعاب الرأس وتحليل الاصابع فان كل تلك سنة بمعنى اكمال في الطهارة
ولا يوجد هذا المعنى في تحليل الحية فلا يكون سنة فهذا استدلال على انقضاء سنة تحليل الحية لوظيفة غسل الوجه
بانقضاء المعنى الذي عمدت للسنة في نظائر الوضوء لاجل ذلك المعنى وهو اكمال الطهارة في محله وهو في المعنى استدلال
بانقضاء الواجبة على انقضاء السنة وذلك ان انقضاء المعنى الحامل على الواجبة وهو اكمال الفرض في محله دليل عدم
الواجبة وانه جبريل عدم دليل وجوبها فلم يثبت الواجبة بتعارض الدليلين وبدونها يثبت السنة ويجوز
اسقط ما يقال ان السنة لا يلزم ان تكون كلمة للفرض في محله فكثير من السن كالحنان وقصر الشارب وغيره
لم يشترع بكلمة للفرض في محله وهذا يسقط ما يرد ان النية والترتيب سننان في الوضوء وليس مكاييس للفرض في

محله وذلك انها من سنن الوضوء والكلام فيما هو سنة ركن الوضوء وكل ما هو سنة في اركانها لم يعد الاكتمال حيث
لا كمال السنة هذا ولكن روى عن ابن ابي ربيعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا توضأ اخذ كفاه من ماء فادخله تحت عنقه فخلل
به طينة فقال هذا امر يري ربي وعن عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله كان يخلل الحية على تحليل الحية
لكن لفظه كان يدل على الاستمرار وانه كان من عادته عليه السلام ذلك فقد ذكر في التواوي ان لفظه كان للحالة
المستمرة غالباً وجواب المنع وقد وجب ذهب الجمهور على ان لفظه كان لا يدل على الواجبة هكذا ذكره النووي
في بعض المواضع ولكن ذكر ابن الحاجب في اصوله وشروحه ان لفظه كان اذا دخل على المضارع يدل على الاستمرار
بقال حاتم كان يكره الضيف وبراديه ان كان من عادته وديده ذلك **قول** والواحد ليس محل له لان محل
الفرض هو الوجه وانه ليس بوجه لانه لا يقع به الواجبة بخلاف الفم والانف كونهما من الوجه من وجه وفي
الكافي وما بين الشعر لا يجبا يصل الماء اليه فلم يسن تحليله كسائر الرأس وهو يشتمل بالمعنى والسنن
ومسح الاذنين فانه لا يجبا يصل الماء الى داخل الفم والانف والاذن مع ان اكل سنة ولو اعتبر الوجوب في غسل
خباطن الشعر يجبا يصل الماء اليه في الغسل لان يقال معناه ان السنة لما كانت هو اكمال الفرض في محل فلو كان
التحليل سنة لكان سنة لتمامه ايضا ولا يخفى لتمامه التحليل هو المبالغة في اكمال الماء فيه وباطن الشعر لا يجبا
ايصاله اليه فلا يسن المبالغة في اكمالها ايضا بل لا يسن تحسن غير ان جوازها لا يتعارض وكراهته بفعل النبي صلى الله عليه وآله
ثم لا بد ان يقال في تقدير ما في الكتاب ان السنة اي التحليل اكمال الفرض في محله بالمبالغة في اكمال الماء فيها يجبا
ايصاله والدراخل لا يجبا يصل الماء فيه فلا يسن المبالغة في اكمال الماء اليه وهذا لا يتوجه بالشبهات
الواردة ههنا **قول** لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كبلها تارجمتم وينبغي ان يكون واجبا نظرا
الى الامر الا انه لا مدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط الصلوة فيكون شعاعها فلو قلنا بالوجوب لسأوى التسع الاكل
بخلاف النقصين الواردين فيهما الظهور والتفاوت هنا حيث ثبت التسع بثبوت الاصل بسقوطه
ولا كذلك هنا كذا في الكافي والفقهاء ان الوضوء عبارة عن مقصود لانه انما المقصود منه التحنن من
اقامة الصلوة والمكلف يمكن منه بانيان ما يفرض في الوضوء وتبعد التحنن من المقصود لو وجب شي بانه
تركه فصار مقصودا لانه ان اصل الوضوء لا يفرض على الطهارة لتحكمه من اداء الصلوة دون
فلان لا يجبا فيه شي يمكن المصلي من اقامته الصلوة وهذا لا وجه له اذ الشيء اذا كان لغرض لا يكون اثاره تركه
الا لترك تلك الغيرة لتركه من حيث هو ولو كان للوجوب مدخل في الوضوء لانه ترك ما وجب فيه مع الاثبات
بما هو المقصود منه فيصير مقصودا لذاته وذلك خلاف الاجماع فعلى هذا قوله لسأوى التسع الاصل معناه
لسأوى كل مقصود او التسع ليس تحليل ان يكون مقصودا والالم بقي بقية **قول** وتكرار الغسل لا يتأثر
الظاهر من لفظ الكتاب ان السنة هو التكرار وتلا ثمرات وجعل غسل كل عضو ثلاثا مثاله بقطع النظر
عن المدة الثانية او الثالثة وقيل ان الاولى فريضة والثانية سنة والثالثة فضيلة **قول** فمن ادعى ان هذا العدد
سوى الثلاث لا على هذا الحد المذكور لاجزاء الوضوء لان التحليل مستحب بالاحاديث الصحاح كما عرف قوله ولو عيبد
العدم رويته سنة فيه جواب عما يقال وان قوله تغذي وظلم لرجع الكل من النقصان والزيادة اي من زاد فقد تغذي

وظلم ومن نقص فقد تعدى وظلم **قول** فقد تعدى وظلم جزاء لكل واحد من الفعلين ولكن التعدى و
الظلم في صورة الزيادة ظاهرة لانه اسراف والاسراف تعدى وظلم اما في صورة النقصان فلا اسراف فيه
انما فيه ترك السنة التثنية وترك السنة ليس بتعدى وظلم فاجاب بان الوعيد لمن لا يرى التثنية
ان من زاد على التثنية او نقص عنها معذور التثنية ليس بسنة فقد تعدى وظلم وترك السنة ان لم يكن
تعدى وظلم فقدم رؤيته سنة تعدى وظلم لانه يجب عليه اعتقاد السنة وقيل التعدى يرجع الى الزيادة لانه اسراف
والظلم يرجع الى النقصان لكن بمعنى النقصان كما في ولم تظلم منه شيئا اي لم ينقص من نقص عن التثنية فقد
نقص من ثواب السنة فعلى هذا يجب ان يكون الواو في ظلم بمعنى اذ **قول** اي السنة في النص سنة اي في الوعد
بغيره الميم فلا يجوز الا بالسنة فقد ذكر القدرين من اصحابنا ان المتن في التثنية لا يجوز الا بالسنة لانه بدعي
النهي حتى لا يجوز التوضي به حال لو توضي بالنبي ثم وجد ما مطلقا ينقض وضوءه كما ينقض التيمم **قلت**
فسره بفتح بفتحة فالتامين سنة وكيف يصح تفسير الاستحباب بالسنة **اجب** بان المراد بقوله يستحب
اعم من السنة والاستحباب اي الاو لا يبيح الخ حيث جمع الذكر من الاشياء بعضها سنة كالسنة
واستحباب الراس بالمسح وبعضها فضيلة كاللبانة بالمياه من تفرق الشجر بينهما وفصل بين ما هو سنة
وما هو فضيلة فان بالفار المفسرة وقال فالسنة **قول** لانه عبادة فلا تنص بكون السنة **قلت** السنة
المشروطة في سائر العبادات هي ان يقصد اداء الفعل لله تعالى والسنة في الوضوء بهذا الوجه ليس بشرط فانه لو كان
برفع الحدث واستباحة الوضوء من غير ان يخطر بباله ان يقسم هذا الفعل لله تعالى جاز في كل وقت يصح تعليقه بقوله لانه عبادة
اجب بان يرفع الحدث واستباحة الوضوء في المعنى انما هو بهذا القول للدين اذ لا يطلب هو التمكن من عمل
محتاج الى الطهارة امره نهي به وكذا استحباب الوضوء فانه نوى استحبابه فعل امر للدين به كما لو نوى ان يقسم
هذا الفعل لله تعالى **قول** ولنا انه لا يقع عبادة الى اخره يعني لا يقع في ان الوضوء لا يكون عبادة بالسنة انما يقع
في انه قد يكون طهارة معناه للوضوء فقد قام الدليل على كونه طهارة بلانية وقوله نوى وانزل لنا من السماء طهورا
باطلاقه بوجوب ان استعمال الماء من اجل النجاسة الحسية والحكمة الثانية على الاطلاق او كضرورة الصلح الامر
بالنظر برؤي فكان اشترط السنة في كونه طهورا عن النجاسة الحسية للحكمة زيادة على النص بدليل بوجبه وذا ما اطل
بالحكمة ان السنة ان كانت شرطا لتنجس المحل شرعا فلا وجه اليه لانه قد صار نجاسة بجعل الشرع عرفنا ذلك
بالامر بالنظر فلا يحتاج اليه في ضرورته نجاسة وكذا ان كان ليعمل الماء على التطهير بلا شرط السنة لان الله تعالى
قد جعله عاملا في التطهير بلا شرط السنة وكون النجاسة حكمية او ضرورة بحيث التطهير الا في وجوب الغسل
حتى يصح الوضوء لمحل الحدث والنجس لا يوجب اشترط السنة بعمل ان جعل الشرع مطلقا مطلقا غير مقيد
لفعل النجاسة حسية او ضرورة فيجب ان يظهر علمه في ازالة النجاسة وان كانت حكمية ضرورة بلانية
لاطلاق النص بعد مثال النجاسة الحكمية ان السنة في اعضاء الوضوء ضرورة تصحح الامر بتطهيرها عند العلم
عليها سقط الامر بالغسل عنها تنقيده بحالة قيام الحدث اخر ارض تحصيل الاصل لا يقال ان الاقتصار
على عدم اعضاء الوضوء وقبائحها مقام غسل الشئ امر بعيد لا تنقض فيقتضيه عود الشرع وقد ورد في الفصل الماضي

الذي تعبد عسادة فيقتضيه علمه لا يقال قول التثنية خلاف التمسك به كان لا يخفى لغاية فهمه ان
في خبره دلالة وقد عرف انه قديم غير مبطل اعضاء الوضوء لتعبد التمسك به كان لا يخفى لغاية فهمه ان
الاعضاء والاشياء التي لا يوجب التمسك بها في المعلوم لا اجتماع نجا في هذا من سائر **قول** فكلما التمسك به
التمسك به لا يوجب التمسك به او هو ينسب من القصد في كل ما ولو كان في السنة الاولى او قول عليه السلام
غير مستقيم كماله فيقتضي ظهوره عند التمسك به استعمال الماء مطلقا غير مقيد بحال راداة الصدقة
في تنقيده زيادة على النص بالرأي على ان كونه مطلقا بحال راداة الصدقة لا يقتضي ان يتوقف على كونه مستقلا
بوجه القربة بل يجب ان يعمل في تطهير الوضوء او اصابه عذرا راداة الغيام الى الصلوة سواء استعمل جنبة
الغربة وفقد راداة الصلوة به او لا بهذا القصد او اصابه بهبوب الريح او التراب عند راداة الصلوة
كالماء ثم غسل الماء لا يخرج الى استعماله على وجه القربة فكذلك اهل التراب فان ثبت استعماله
عند راداة الصلوة بضرورة الامر بقوله فيتموا اذا كانا الامر به لا يكون الا فعل اختيارا فان ثبت استعماله
بالحدث كونه التمسك به مطلقا اعدم الماء وجب ان يثبت اطلاقه بوصول الى الوضوء يستعمل الامر
بالتمسك به ضرورة وانما الحدث الذي هو شرط الوجوب كما اذا امرنا باستعمال الماء ثم هو يسقط عند حصول
الطهارة بوصول الماء وكذا انما ان يقال ظهوره في التمسك به مطلقا او حال راداة الصلوة نوى
القربة او لا يثبت بل يثبت في استعماله لاجل راداة الصلوة في كل ما استعمل في طهارة ما هو كونه لا يثبت
الصلوة فلا يخرج من غير ان يثبت به ويكون التمسك به لاجل الصلوة وما يثبت به دليل على
لا يسقط بما فيه شبهة بخلاف ظهوره في استعماله مطلقا لانه يثبت لاجل الصلوة في كل ما استعمل في طهارة
فيستعمل الامر باستعماله لاجل الصلوة لانه مقيد بحال وجوب الحدث والتقدير والله اعلم او انما هو
على ان قوله عليه السلام التمسك به مطلقا لا يوجب استعماله في اقامة التكليف التي اشترطها الله تعالى
عن الحدث يشتمل على التمسك به لاجل الحج الى اقامته فيقتضيه بوقت راداة او لا حاجة فيه كونه طهارة
فانه ما جعل طهارة كونه التكليف التي يقتضيه عمل بحال راداة بل هو تطهير بالطبع فيخرج في عمل الى السنة
كالكسب في قوله القلع والطمع في عمل الاستحباب ووقع الجوع وبهذا التعليل من قبل الدلالة فيصير ترك الاطلاق
عبارة بما نرى في النص ان يقول على الجواب الاول ان المرص كان قطعيا في وجوب استعمال التمسك به في وجوب
استعماله لاجل الصلوة ما هو الذي خرج من الجواب ان كان يقيد بالشرط فيقتضي كونه لا يكون قيد
للوحيث ولو اجب بقوله فيتموا لاجل الصلوة فيتموا لاجل الصلوة فيستعمل التمسك به استعمالا كماله لاجل الصلوة
فيجب تنقيده عند استعماله ان يكون معناه فالواجب عليه استعمال التمسك به بوجوب كماله لاجل الصلوة
ما وجدناه في تنقيده للجواب الثاني فانما هو في مقتضى الحديث الظني في الحديث عند استعمال التمسك به
لا على تنقيده لانه يجب ان يسقط عنه الامر باستعمال التمسك به لاجل الصلوة كما هو مذهب زفر والواجب الطبعي سقط
بظني مسندا ولو كان في السنة الثانية لظهوره ان كونه التمسك به في غير عبادته عن القصد لا يجب شرطا للدين في وجوب
التمسك به لاجل الصلوة مسلما ولكن النص الذي وينا مطلقا ولا ينبغي ان يكون في التمسك به كونه مستقلا ان يقال

فائز

[illegible]

وان كانت ظاهرة في عايد الطبع فلو كان فيه شيء من الطبع لم يخرج مدقح **قوله** اعني ان البتة في النجاسة ان راد
 او لا اعني بالنجاسة في الحقيقة ان يكون النجس حقيقة او عطفه على حادثة طاهرة او المستعمل في الحقيقة لا يخرج
 نجاسة عطفه وان راد الاعني بالنجاسة في الحقيقة ان يكون النجس حقيقة او عطفه على حادثة طاهرة او المستعمل في الحقيقة لا يخرج
 منوع وما يقال من كونه عطف من الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 او النجاسة حقيقة من كونه عطف من الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 او بالنجاسة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 ان يوجب من غير ان لا يتحقق عندنا في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 فهو في الحقيقة عطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 عندنا في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 بالبراهين وبما على كونه مستلزما لا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 اليه فلو كان لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 والوضوح بغير عايد الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 بالصدور وهو في الحقيقة عطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 يقتضي بغيره في صورة رجع الحث بدون **قوله** من النجاسات في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 وحيث كان بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 الحقيقة **قوله** لا سقاط الغرض من ان لا يثبت في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 بغيره الا وهو ما يشبهه في ظاهره وكذا في الابرار في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 بكل مستعمل ان يقال ان لا يجوز قراءة القرآن بعقل النجس في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 والكسر والحدث عن جميع البدن حيث اشترط طهارة الكمال قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون وبالرجل
 لا يصير طهرا الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 لان الله انما يطلعنا في طهارة ما من قال ان نجس في الظاهر انما لا ينجس في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 في موضع لا كما انما يطلعنا لان البراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 موضع الاحاطة في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 اشارت الى ان جلد الاذن لا يقبل النجاسة ولا يطهر به الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 ان جلد الاذن لا يقبل النجاسة ولا يطهر به الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 النجس عن كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 يكون النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة
 الذي ذكره اوله من طهارة ما لا يقبل النجاسة ولا يطهر به الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 بغيره الا وهو ما يشبهه في ظاهره وكذا في الابرار في الحقيقة العطف على الحقيقة من كونه النجس حقيقة دون النجاسة حقيقة

بالشأن

بالشأن خاصة شيء آخر البتة غير المحال وهو الا تمام فلا يقتضي التعديل الاول عدم النجس حتى يعايد التعديل الثاني
 فعل بها على الوجه المذكور قوله وانما تزال بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين والصدور والما لا يصير نجاسة الا بالبراهين
 بجعل النجس الطهارة الى النجاسة وما يحتمل فلا قرب فيه وهو الماء واقا ثانيا فلان معنى ازالة العرق الا تمام انها
 جعلت في الدعي محض للزوب لطفاسيول من لوما والسوع الذوب لا يوجب نجس شيء من الاعيان معنى
 الذوب بل يوجب نظيرها لا نجسها **قوله** وجهه على الشافعي في جلد الكلب ونحو ما حرم الكلب ما روى عليه
 السلام دعي الى ادانهم فلم يجز فليل في ذلك فقال ان في دار فلان كلبا فليل وفي دار فلان حرة فقال انها
 ليست بنجسة فليل ان الكلب نجس روى انه عليه السلام نهى عن جلوس السباع والركوب عليها وروى عنه عليه السلام
 انه نهى عن جلوس السباع ان يقر شيء وعنه عليه السلام لم يذكر من جلوس السباع وحين الاحاديث تدل على انها لا تطهر
 بالديار فيخص بغيره عليه السلام ما يباح اياه في دفعه فظهر فلا يبقى شيء عليه **قوله** لا ينجس به حراصة واصطيا دا
 شكل بالسوقين فانه ينجس به بالا نقيا والالتقاء في الاراضي لكثرة الدج اجيب بان هذا النجاس بالاستهلاك وهو جاز
 في نجس العين كالا فتراب من الخبز وقيل نظر لان النجاس بدو كان كالا فتراب من الخبز به لكان كالا فتراب الخبز
 للاراء كاحود ليل على جوار بغيره وقد استدلل المصنف رحمه الله بذلك على جواز بيعه فالظاهر انه يقال ان القياس
 ان لا يصح الانتفاع بالبراهين الا باجوازناه بالاجماع فان المسلمين يقولون وانفقوا به من غير تكبيره بالجلد ان جواز
 الانتفاع بالشيء دليل على طهارته بالذات الا ان النجاسة العينية بالدليل كما في السرقين في كان جوابه الانتفاع على ما كان
 القياس ولم يوجد في الكلب ما يدل على نجاسة العين وقد وجد ما يدل على طهارته وهو جواز الانتفاع فكان
 كاهرا بالذات **قوله** انما في قوله فانه رجس منصرف الى القرب وفيه بحث اذ ترجع بالقرب انما يصح اذا دار
 الضمير بين ان يكون للرجس او للنجس وانما يدور بينهما اذا اقترب قوله لم يخرج رجسا له وليس كذلك بل من جملة جميع
 ما ذكر من الحرمات لان الظاهر ان خرج منجس التعديل للاستثناء المذكور اي الا ان يكون ميتة او ما سفلوحا
 او لم يخرج فانه رجس فيصرف الى الكل على ان النجس ان كان قريبا فاللحم مقصود بالذكر وجود الضمير الى
 المقصود الى احق وجوابه ان الظاهر في الضمير المذكور عقيب متعدد رجوعه الى القرب فيكون مرجع ضمير قوله
 فانه رجس هو قوله او لم يخرج فانه رجس فيكون كونه اللحم القريب **قوله** في جوارحه وما على
 صيغة المجهول اي خرجا عما به وينبغي ان يفي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود
 الميتة اذا دعت ومنها ما قاله عبد الله بن عباس رضي الله عنهما شاة ماتت فمروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 اخذتم وانفقتم بها فقالوا انها ميتة فقال انما خرجت اكلها فيدل على هذه الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود
 الميتة على جواز الميتة بجلد الاذن والنجس بن غيرهما خرجا بدليل ذكرنا وعلى هذا يسقط ما يقال ان خروج جلد
 الميتة مشكل لانه ان لم يجز الدباغ لا يدخل في النص ولو ثبتت الرواية بصلة المعروف فله ايضا وجه وذلك
 ان براد الخروج عما ثبت باشارة قوله طهرا ذ الطهارة بلازم جواز الانتفاع غالبا فكانه قيل جاز الانتفاع بغيره
 انه امتنع الانتفاع بجلده الاذي كرامته قال الله تعالى ولقد كرنا بني آدم وبجلد الخنزير كونه نجس **قوله** فلا معنى
 لا شترط غيره كاستعمال القرض والشب ونحو ما على ما شرط الشافعي رحمه الله وعامة ان القريب والتشبي لا يكفي

مما ذكره من جوارحه وما على صيغة المجهول اي خرجا عما به وينبغي ان يفي صلى الله عليه وسلم من الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود الميتة اذا دعت ومنها ما قاله عبد الله بن عباس رضي الله عنهما شاة ماتت فمروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اخذتم وانفقتم بها فقالوا انها ميتة فقال انما خرجت اكلها فيدل على هذه الاحاديث الدالة على جواز الانتفاع بجلود الميتة على جواز الميتة بجلد الاذن والنجس بن غيرهما خرجا بدليل ذكرنا وعلى هذا يسقط ما يقال ان خروج جلد الميتة مشكل لانه ان لم يجز الدباغ لا يدخل في النص ولو ثبتت الرواية بصلة المعروف فله ايضا وجه وذلك ان براد الخروج عما ثبت باشارة قوله طهرا ذ الطهارة بلازم جواز الانتفاع غالبا فكانه قيل جاز الانتفاع بغيره انه امتنع الانتفاع بجلده الاذي كرامته قال الله تعالى ولقد كرنا بني آدم وبجلد الخنزير كونه نجس قوله فلا معنى لا شترط غيره كاستعمال القرض والشب ونحو ما على ما شرط الشافعي رحمه الله وعامة ان القريب والتشبي لا يكفي

بالدباغ لانه عبارة عن نزع الفضلات كالدم واللحم ونحوها من الزهونة والفضلات لا تزول
بالترتيب والتبليس الا يرى انه لو وقع في الماء عاد الفساد ويدل عليه ما روى عن يمينه رضي الله
عنها قالت من على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساء يجرون شاة فقالت لو اخذتم اهابها فقالوا انها
سبية فقال يطهرها الماء والقرظ وهو ورق شجر يدنع والثمن بالثمن المحجة والثاء الثلثة ثبت
طيبة الرايحة هو يدنع به **قوله** يطهر بالزكاة الذكاة بالذلة المحجة الذبح والزكاة المحجة التطهير
قوله وشعر الانسان وعظمه الطاهر فان قلت اذا اعاد سنة جائز الصلوة معه وان زاد على قدر
الدرهم وقال محمد رحمه الله لا يجوز لان ما بين من الحي ميت فكان هلكا مجرد وضع الجحاسة وقال
ابو يوسف يجوز لانها اذا وضعت مكانها جعلت كما فيها لو تزل فاذا كان عظم الانسان طاهرا عندنا
فانما يتصور الخلاف قلت على ظاهرذهب وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وهذا الخلاف في الرواية التي جازت
ان عظم الانسان نجس كذا في الكافي فان قلت اختلف في ان عظمه عرق فاما ان يكون بنا الاختلاف
على هذا فمن جعله عظاما لا يمنع جواز الصلوة ومن جعله عرقا فاما ان عظمه لا يمنع بعد تمام الخلقة
يمنع جواز الصلوة معه اذا زاد على قدر الدرهم قلت الظاهر ان المراد بالعرق قولهم انه عرق هو العصب
لانه اشبه به كما ان العظم طاهر في ظاهر الرواية فكذا العصب فلا يتصور الخلاف في ظاهر الرواية ثم ما ذكر
من تقليل ابي يوسف رحمه الله انها اذا وضعت مكانها جعلت كما فيها لم تزل بشكل الماعز انه لو قلع سن
غير فردا صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القاع الارثن بكامله وعلوه بان هذا ما لا يعتد
اذ العرق لا ينفذ وعلى ما ذكره من انها اذا وضعت مكانها جعلت كما فيها لم تزل يقتضي ان لا يجب الاثر
بكامله اللهم الا ان يمنع المسئلة على قول ابي يوسف رحمه الله وكتبته مذكورة في الكتاب من غير ذكر خلاف او قال
ان الارثن يجب بمجره القلع ثم اذا وضعت السن مكانها ونبت عليه اللحم دار بين السقوط وعدمه لانه
من حيث ان اللحم نبت عليه وصار ما يتبع به يجب ان يسقط ومن حيث ان العرق لا يعود فلا يعتد به
وجبان لا يسقط فلا يسقط بالشك واما المنع عن الصلوة فلا يثبت بالشك ايضا **قوله** بعن ابي عبد الله
كفى بد عن الفلقة ولم يرد بد التخصيص بالبعريين واما ما زاد عليه فقد حق بخالف ما سيجي من تفسير
الكثير بما يستلزم الناظر وجاز ان يكون اختصار المصنف رحمه الله عن تفسير الكثير غير ما اختار المصنف
قوله ووجد الاستحسان ان ابار الفلوات الخ وهما استحسان اخ وهو ان البعري شئ صلب فلا يجالط الماء واذا
اكثر فتماست فيصيب الماء باطنها فينجس ولم يذكر المصنف رحمه الله لان الصلابة لا تاثير لها في عدم النجاسة
لان ملاقات البعري الطاهر بغيره وان لم يمازجه الا يرى ان البعري ليس باصلب من الفارة ثم اذا ما انت الفأ
في نجسها وجوابه ان القياس في الفارة اما نزع جميع الماء للجحاسة سيلها واما عدم نزع شئ منها لانها
صلب لا يبق شئ في الماء بعد اخراجها الا اننا تركنا القياس بحديث ائمن رضي الله عنه وسأيتك في الكتاب
ان شاء الله **قوله** واستحالة لا الى بين اربعة قلت كان الشافعي رحمه الله يوجب اعتبار البعري ونحوه بغير المتأخر منه ونفس
النقي موجود في جزء الحمام والغاشق منه فالتاثير في الشافعي رحمه الله بغيره بغيره بغيره **قوله** وقال محمد رحمه الله

لا ينجس الا اذا اذ على الماء فيخرج من ان يكون طهورا فان قلت الماء المستعمل ايضا طاهر عند محمد رحمه الله اذ وقع في ماء
قليل فسد فان كان مغلوبا على ما ذكرنا من الرواية اجيب بان هذا بناء على ان الجفن لا يغلب الجفن عند محمد رحمه الله
ويغلب على غيره والماء المستعمل من جنس سائر المياه على ما حققناه من قبل فلا يصير مغلوبا عند الاحتلام البول
او الخل فهو خلا من جنس الماء فيصير مغلوبا مستهلكا عند غلبة الماء فلا يخرج من الطهورة **قوله** ولها قولهم يستتر هو
من البول فان قلت لما لم يخص هذا الحديث بحديث العربيين قلنا لانه ورد في قوله المواشي من الابل وغيره والعرب
كانوا يستكثرون من ابوالها فاسروا بالنزعة عنها وتخصص الحادثة التي ورد فيها العام غير جاز على ان التاديج
هنا مجهول فيعمل على انها وردت معا فيحملان على المعارضة دون التخصيص اذ التخصيص لا بد وان يكون متاخرا لا يكن
القول بالرفع واذا تعارضت المجزأة **قوله** عرف شفاءهم وحيا فكذا خصهم بذلك ولا يوجد مثل ذلك في زماننا
حتى لو تعين الحرام مدفع الهلاك الا ان يحمل كالميتة والخمر عند الضرورة لانه عليه السلام موهم مرتين وحيا ولا يبعد
ان يكون شفاء الكافر في نجس كذا في الكافي فان قلت مال الغير لا يحمل عند الضرورة حتى لو صرعته يوجع ان تعين
مدفع الهلاك حينئذ ايضا للسلم حال الاسلام وان كان قد برئ فارتدادهم بعد الاسلام لا يظهر انهم كانوا
كافرين حال قيام التصديق فينبول الخطاب اعني قوله عليه السلام لن يجعل الله شفاءكم فيما حرم عليكم قلت كانه اراد
بقوله يجعل لان يعامله به معاملة الحلال اعم من ان يكون حلالا كالميتة عند المحضة او مخصصا فيه ككل مال الغير
عند خوف الهلاك والفتنة الثانية بناء على قول الاشعري فان الميتة الذي مات على الارتداد كافر عند حال قيام
التصديق فان قلت الاشعري وان كان يرى ذلك لا اعتبارا للحم في حال قيام التصديق يجعله في حكم المؤمنين ويحرم
عليه احكامهم والمؤرخا طب بجملة الاستشفاء بالحم فلا يصح احكامه بالاستشفاء به اجيب بان احكامه احكام السلم
باغتيا والظاهر ان الظاهر في كل ثابت بقاؤه ولا عبرة في الظاهر في حق من يتبين بخلافه والبي عليه السلام كان
مستقنا بارتدادهم وحيا فصحة اجراء احكام المرتد عليهم نعم بشكل بان النبي لم كان عالما بوقوع مرتدين اسرهم بالشفقة
الذي يراه به الحيوة الذي يرتد بارتداده لا حيوته الا انه يحيا بان قبل ظهور ارتداده لا يحيا السقي في افناءه قبل
يطعم ويسقى ولا يصح انذاره فصح قراولهم ايضا فهم ليسوا باقل من الحيوانات يداوي فهم اولى به اذ الاذي
يبين الدب ثم قوله عرف شفاءهم وحيا لا دليل عليه فكانه بيان الاحتمال اى احتل انه عليه السلام عرف ذلك لا
ان اللفظ لا يعمد ذلك **قوله** لا يتبين بالشفافية فلا يعرض عن الحرمة بشكل بان النظر الى العورة يقينا والشفافية
مع انه للطبيب ان ينظر اليها وجوابه ان النظر اليها انا حرم لا من بوهوم وهو الافضاء الى التبع وخوف وقوع الفتنة
وهذا الموهوم في حق المريض معارض بوهوم اخر ومن توجه الهلاك الى النظر للطبيب اليه فلم يعالج مرضه فلا يثبت
الحرمة بالمعارض ولان الاحتراز عما يتوهم من فوات حق العبد احق مما يتوهم من فوات حق الشارع فقد با الحق العبد
عند المعارضة لاحتجته ونفي الشارع بخلاف مسئلتنا فان الحرمة تثبت لا من يقضي وهو جحاسة البول فلا يعارضه
ما يتوهم وهو خوف الهلاك عند عدم الشرب فاقر **قوله** القصص اى قصة العربيين وجوابه ما مر من انه عليه السلام
جوز ان يكون قد عرف في الرعي شفاء ضمن فيه تاسر ضمن بشرب المحرم فقد با الحق العبد لان الشفاء حق العبد والحرمة
حق الله تعالى والحقوق اذا اجتمعا قدم حق العبد لاحتجته ونفي الشارع كما تقدم في الاحتراز على مخالفة وقت الصلوة

اذا اجتمع في ضيق **قوله** لحسب كبر الدلو وصفرها اي بالنظر الى كبر الدلو وصفرها يعني ينظر اليها فيؤخذ ما ينسبها وهو الوسط رعاية للكبير والصغير جميعا قوله في ساعته اي قبل ان يتفصح او يفتح قوله والعزوف بطريق الايجاب لحديث انس والثلاثون بطريق الاستحباب لحديث ابن عباس انه قال في فارق تموت في البئر يفرج منها ثلثون دلو فحملنا ان انس على الوجوب وان ابن عباس على الاستحباب توافقا او نقول رد في حديث نوح عشرين او ثلثون وذلك بعيد التحيز والتحيز في الواجب بين القليل والكثير لغوا فيقول **قوله** على الاستحباب قوله نوح منها ما بين اربعين دلو الى ستين دلو هذه الوجوب العباد بغير الوجوب اكثر من اربعين وقل من ستين كما في قول الرجل شئ ما بين اربعين الى سبعين والمراد اربعون وجوبا وستون استحبابا وقد رجحت الفحول في وجه مطابقة هذه العبارة على المعنى المطلوب فاقاموا الشئ يصلح به فلج التواد كذا في الحديث قلت قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان مثل هذا الكلام يرد به الكل في العرف يقال خذ من مالي من درهم الى عشرة وبارد به اخذ العشرة يقال كل من الملح الى الخلاء وبارد به تعميم الاذن وعلى هذا لو قال انت طالق ما بين واحد الى ثلث تطلق ثلثا عندها فجاز ان يرد بفتح ثلثين بالعبارة الاولى ونرجح ستين بالثانية وكذا ما في الكتاب بحوله على بيان الاحتجاب و ذلك ان هذا الكلام لفظ محمد وهو يقول بانه يرد بمثل هذا الكلام **قوله** الا ان الانتفاع دليل التقادم فيقدر بالثلاث **قلت** قد روي الانتفاع هنا بثلاثة ايام وقال في الميت الذي دفن بلا صلوة ان يصلى عليه قبل ان ينتفع بالمعبر وذلك كبر الذي هو الصحيح لا يختلف الحال والزمان والمكان فلم يقدر الانتفاع هنا بالثلاث بل فرض الى راي من يتلى به **قوله** لان ما دون ذلك ساعدا لا يمكن ضبطها اي تعينها لما فيه من الترجيح بلا مرجع واتا اليوم واللييلة قلبا عاتيا حكم ساعة واحدة ووظيفة الصلوة اذا الوظيفة لا يتكرر لا بمعنى يوم وليلة **قوله** فيقدر بالثلاث في الليل **قلت** البالي حتى من اليابس لانه عبارة عن اليابس القديم الذي تقادم عنه والقديم لا يتحقق الا بمضي مدة مدبرة فيقدر بالثلاث فلا يرد ما قيل ان يابس الجحاسة حاصل في اقل من يوم وليلة فكيف يستدل به على ان من اصابتها ثلثة ايام قوله في الطرقة في الحديث **قوله** معتبر يسوء وهذا جوابا لقيس ولكنها قد يفرق ان استحقاقا كعرف الحمار فانه طاهر وسوء مشكوك والقياس ان يكون عرقه كسوء غيره انه حكم بطهارة عرقه لان النجس ركبه معز ورايا والجر الحمار والنقل نقل النجس فلا وان يعرف الحمار **فصل في الاباء قوله** وعرف كل شئ شرع في بيان العرف المشا الى بقوله وغيرها اخذ للبيان من القريب **قوله** ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث فاصيبه يسوء وهو ذو ذنوبي وفيه نظر لان بول الكلب ودمه وسائر ما هو منه لا يطهر الا بالفضل سباعا عندنا **قوله** **باب** عنه في الحديث بان قياس المختلف على المختلف جائز بعد اثبات حكم الاصل بدله ونحن نثبت هذا الحكم في الاصل وبيانه ان ما يصيبه بول الكلب لا يكون اقوى مما يصيبه بول الخنزير وجميع الادى في الادى في النجاسة وذلك بطهر بالثلاث فكذلك ما يصيبه بوله واذا طهر البول بالثلاث بطهر السور ايضا هذا لفظه **قلت** سلنا ان قياس المختلف على المختلف جائز لكن اذا كان الحكم في الاصل المختلف ثابتا بالنسب اما اذا كان ثابتا بالقياس لا يصح تعديته لانه اذا تعدى الفرع الثاني والاو في العلم فذكر الواسطة ضايع والا فالقياس في صحيح والحكم هنا في بوله يثبت بالقياس على بول الخنزير وجميع الادى فلا يصح جعله اصلا وايضا قياس بول على بول الخنزير سديا الحكم في بول الخنزير عندنا في مع ما هو الحكم في بول الكلب على ما صرح به

ستين

الخلاء

في الخلاء

في الخلاء وشرحه فلا وجه لا اعتبار بول الكلب ببول الخنزير ثم اعتبر بول الكلب ببوله بعد ان يكون الكل على الخلاء نعم ذكر في الذخيرة في باب سجود التلاوة ان من عادة محمد بن احمد الاستشهاد بالاختلاف على المختلف لنقل الكلام الى ما هو اوضح منه في الظاهر يقال ان طهارة الاناء عن بول الكلب بالفضل ثلثة فاقضية ضرورة معلومة بيد العمل لان الاناء طاهر بالذات اغا صار نجسا بجماع النجاسة والفضل ثلثة مرات يستاصل المجاوزة وبول النجاسة عنه باحو وجهه وكذا طريق فيحكم بطهارة المحل ببلادة العقل وما هو معلوم بالبداهة والضرورة فانكاره مسطحة في هذا القضية عكس بالقضية الضرورية لا بالقياس كما نه قيل ولنا ان طهارة الاناء بعد زوال النجاسة عنه بالكلية ثابتة بالفضل والبداهة والفضل ثلثة مرات موجب زوالها بالكلية بمحدثا كدبري فكان كافيا في حصول طهارة الاناء بالضرورة وانكار ما هو من الضرر بان مسطحة بحال امتناع عنها والله اعلم **قوله** والامن الوارع بالسج حول على الابتداء اي بالسج لان مداه على اني هو برة وهذا قد ثبتنا فعلم انه عرف في حقه وقيل معناه على ابتداء السلام ولهذا نسخ التعقيب بالثلاث واعترض بان الامر بالسج وصل النجاس اني هو برة وانما اسلم عام خبير سنة سبع من الهجرة فيكون متأخر الاسلام عن بدء النسخ بعشرين سنة وقل ما يتصور لبدء ان يكون فوق النصف الاخر فبات التعقيب واجب عند الشافعي رحمه الله لا يجري الفصل سبع مرات الا بذلك والجواب اما عن الاول فبالترتيب ان يحل الواحدة لا يشترط ان يكون في حال الاسلام كما لا يشترط ان يكون في حاله البلوغ في اذان يكون العقل من اني هو برة قبل الاسلام وايضا يمكن ان يكون ابو هريرة قد سمعه من ثقة وارسله قال البراء بن عازب ما كنا نحدثه سمعناه من رسول الله واما واحد ثنائيه وكذا لا نكتب ابو هريرة رضي الله عنه لما روي عن النبي م قال من اصبح جنبا فلا صوم له فوردت عليه عائشة رضي الله عنها من الفضل بن عياض ولما روي ابن عباس رضي الله عن النبي م قال لا يربوا في النسبة فعورض في ذلك قال سمعته من اسامة بن زيد واما عن الثاني فلا نذكره قد جاء في بعض الروايات وتعذر الثمانية بالترتيب وهو بظاهر يدل على اشتراط التعقيب في المرة الثانية والفضل سبع مرات والتعقيب على هذا الوجه غير واجب بالاعتقاد فان الشافعي رحمه الله يرى التعقيب واجبا بمعنى ان يعقل في احد المرات السبع بالآراء مع التراب لا كما هو ظاهر وجوب النص من وجوب التعقيب في المرة الثانية سوى الفصل سبع مرات فجاز دعوى النسخ كما هو ظاهر وجوب النص على هذه الرواية وهذا غاية الصحيح لدعوى نسخ التعقيب بالاعتقاد **قوله** خلا فالتا في رده لانه سور جيلان يطهر جيلان بالذباغ والذكاة فكان طاهرا وهذا لان الجلد لما طهر علم ان جيلان طاهر لان الجلد من عنبه ولما ثبت طهارة العين والعرق لانه متردد من كذا في الحديث وقد ذكر المشايخ في باب الماء ان كل ما لا يוכל لحمه لا يطهر جيلان بالذباغ عندنا في حقه وسيأتي في فصل ما يحل اكله ان ذبح ما لا يוכל لا يؤكل في طهارة اللحم والجلد عندنا في رده فكان فيه رابين عنه **قوله** لان لحمها نجس ومن يتولد اللعاب لان يحل ذلك على ما قيل تحريم السباع **قوله** **باب** اتا ولا فلا نذكره تعليلا بمقابلة النص حيث قال جابر بن عبد الله م ان يتوضأ بالفضل الحرفان نعم وباء افضل السباع كلها واتا ثانيا فلما سيأتي في فصل ما يحل اكله وما لا يحل من النسخ بان النجس فيما لا يוכל هي الدماء المتأثرة والوطوبات النجسة دون ذات اللحم والجلد حتى يطهر بالذكاة الا ان يقال صحابنا اختلفوا فمنهم من قال بنجاسة لحم السباع وبنجاسة سبورها بنجاسة اللحم المتولد من هوسه ومنهم من قال بطهارة لحمها وبنجاسة سبورها لئلا السباع اغذيها فانه يتولد من الاغذية ولهذا قيل لقلعة الغداة ويكثر تكررها فكان النص

اختار هذا القول الاول وبس القول الثاني قوله قبل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا غير شكوك الطهارة لو كان
طهورا ما يغلب اللعاب عليه واللازم باطل ما الملازمة فلا ان الماء لا يكون طاهرا غير شكوك الا وان يكون اللعاب
المختلط به طاهرا غير شكوك لاحتمال ان لا يكون الماء مع الشك في الشئ المختلط هو به اذ الماء يتصف بصفة المختلط
ومع كان اللعاب طاهرا غير شكوك لا يخرج الماء عن الطهورية الا بعد ان يغلب اللعاب عليه كما هو الحكم في اذا اختلط
بالماء شئ طاهر قوله وقيل الشك في طهوريته فان قلت كيف يتصور النزاع في الشك في طهارة الماء مع اختلاطه باللعاب
المشكوك بضره وتعارض الادلة ليس الشك فيها من ضرورت الشك في اللعاب المختلط هو به اذ فيه الماء يتصف بصفة
المختلط هو به قلنا لعل النزاع لفظي راجع الى انه هل يقال له انه مشكوك الطهارة فيقول نعم اذ الشك فيه من ضرورت الشك
في اللعاب وقيل لا نظرا الى ان الشك الثابت في الطهارة لا يظهر ان في شئ من الاحكام فانه لا يجب عليه غسل راسه
اذا وجد ماء مطلقا وكذا لا يجب غسل الثوب الذي اصابه واعتبر السور بما شاله من اللبن فانها طاهرة لا يطل عليها
اسم المشكوك من حيث انه لا يظهر حكم الشك في طهارتها في شئ وان كان الشك فيها ايضا من ضرورت تعارض الادلة نعم
يظهر اثر الشك في اللبن والعرق في اخراج الماء عن الطهورية اذا وقع فيه فكذلك في اللعاب لما يظهر حكم الشك فيه انما يخرج
الماء عن الطهورية وجب ان لا يقال السور انه مشكوك طهارته لثلاثين لانه ان الشك في شئ في طهارته بل يقال مشكوك
الطهورية بمعنى ان اثر الشك ظهر في الطهورية في التحقيق لا نزاع في ان الشك في الطهارة كان اذ ارجاها لطهارة والامر كما
ومن قال الشك في الطهورية دون الطهارة كانه اعتبر جانب الحكم الى اثر الشك في الطهارة في شئ من الاحكام انما اثره في
ذوال الطهورية والامر كما زعم والله اعلم قوله لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل راسه ولو كان طاهرا الماء مشكوكا وجب غسل راسه
الذي سجد بسور الحار احتياطا اذا الشك يوجب الغسل وان كان التوهم لا يوجب بل يقتضي الاحتياط والشك عبارة عن استعارة
جانب الطهارة والنجاسة والتوهم عبارة عن رجحان جانب الطهارة ومن حق هو جانب النجاسة قوله وسبب الشك تعارض
الادلة فانه على السلام امر باكفائه القدور يوم خيب وقال انه رجس وقال عليه السلام لعالمين الجرجسي قال لي لم يسبق
من مالي الا حيران كل من سمين مأكلا وهذا يدل على الاباحة فان قلت خبر الاباحة يابى خبر الحرمة في الفتوى فانه خبر
الحرمة يقتضي التحريم بعد ادته وخبر الاباحة يوجبها باشارته وخبر الحرمة لا يحتمل البناء بل وخبر الاباحة يحتمل الجواز ان كان
الحق من سمين مأكلا وايضا تعارض الخبرين لا يقتضي الاشكل بل مقتضاه تغليب المحرم وايضا لو اختلف عدل بطهارة
الماء واخر نجاسته بقطوعه ولا يصبر شكوكا فلعلم ان التعارض لا يوجب الشك ايجابا عن الاول بان دليل الحرمة انما يضي
بعبارة نجاسة المحرم دون اللعاب والكلام في نجاسة اللعاب وانها تثبت بالاشارة ضرورة تغلب المحرم وكان دليل الاباحة
فافتقار تغلب اللعاب بالضرورة وتاويل قوله من سمين مأكلا بما ذكره بطل العمل بكلمة من لا يخفى لانداء الغاية ولا يصح
سباده للاكل الا اللحم السمين اما غنقه فلا يصح سباده الا جازا والخبر على الحقيقة احول ولا تقيمين السمين يابى عن هذا التاويل
لان السمين انما يفتقر من المزول في حكم الاكل من عينه اذ اللعاب هو اكل السمين ودون المزول والما البيع ثم الاكل من اللبن
فلا يختص بالسمين عادة سلمنا انه يحتمل هذا التاويل فغير النجاسة ايضا لا يوجب تغلب اللعاب يقينا الى
فيه نوع ضرورة من حيث انه يربط بالدور والا بنية فجاز ان يكون نجسا ولعابه طاهرا فاستوى الخبر في حق اللعاب
وعن الثاني باننا قد علمنا الحرمة في حق اللحم واسا في حق السور فانما لا يغلب الحرمة والنجاسة لان ترجيح المحرم للاحتياط في السور

وقد علم

فعدم الترجيح حتى يضمن اليه التيمم فيخرج عن العهدة بيقين فان قلت الاحتياط في حق الوضوء ان كان في عدم الترجيح
فلا احتياط في حق الشرب ونحوه في الترجيح فلم اعتبر جانب الوضوء دون الشرب قلنا الطهارة في الصلوة لانهم ما في الشرب يغيب
لانهم ما اعتبروا جانب اداء الصلوة في تقدير الاصول فان قلت في الجمع بين الوضوء والتيمم احتياطا لتجسس الاعضاء قلت لا
احتمال في السور طاهرا انما الشك في الطهورية ولو سلم في الاكفائية باليقين احتمال اداء الصلوة مع الحدث وفي الجمع احتمالا لاداء
مع الحدث والصلوة مع الحدث جائز عند الضرورة ومع الحدث لا يجوز في الصحيح من المذاهب وعن الثالث انما احتياطا
الماء في صورة اخبار العدلين باعتبار ان خبر الطهارة راجح لتايد بالكل اذ الماء في اكل طاهرا واعتبار ان الخبرين لما تعاضا
تسا قاطعا فلعلمنا بالاصل وهو الطهارة وفي سوره الحار لا يمكننا العمل بالاصل وان كان اصل الماء هو الطهارة لانه اكل في اللعاب
المختلط هو به الماء حتى يعمل به وقد تعارض فيه الخبران فوقع الشك فيما اختلط هو به فان قلت لا يصل في اللعاب هو به
لتوكد من اللحم الخس قلنا اعتبارا باصله غير ممكن لما فيه من نوع ضرورة ولا ضرورة في اللحم اصلا فيبقى مشكوكا قوله واختلف
الصحابه فقدر روى عن عبد الله بن عمر انه كان يكنى التوضي بسور الحار والبغل روى عن عبد الله بن عباس عن ابيهم انه قال
لا بأس بالتوضي به ولم يترجح احد القولين على الآخر فوجب ذلك اشكال فيه وفيه نظر لان اختلاف الصحابة لا يؤثر في الشك
بل ينبغي له ان يعمل بها شاء قاله النبي صلى الله عليه وسلم في كماله بايهم اقتديتم اهتديتم وصاروا خلافا فيهم كقارضا لقياسا فان
تعاضدهم لا يوجب الشك بل يجب ان يعمل المجتهد بايها شاء بشهادة القلب عندنا وعند الشافعي راجح لا يشترط شهادة القلب
لان منها جهة بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما مسوخ ومسوخ ليس بحجة فلو عمل بايها شاء كان فيه احتمال العمل
بل دليل في وجوب الشك البتة وكل من قولي الصحابة ايضا جهة كالتقاس وجوابه ان كلا من قولي الصحابة انما يكون
جهة كالتقاس اذ اكان كل منهما معتقولا وهنا كل من القولين مما لا يدركه القياس فبذلك الامام في الاسلام
اذ لا يمكن قياسه على المدة لان الضرورة فيه متعارضة عن الضرورة في البتة لا ينفذ تدخل المضائق بخلاف الحار ولا على الجنب
لان في الحار نوع ضرورة لانه يربط في الدور والافنية والكلب يسان عنه الدور ونجبت عنه وكذا لا يمكن قياسه على
اللبن لعدم الضرورة في اللبن وفي اللعاب نوع ضرورة فلا يلزم من نجاسة اللبن نجاسة اللعاب ولا على العرف لان الضرورة في العرف
ابلع منها في اللعاب لا يعمركون على الحار معروفا ولما كان القولان غير حقيقيين كان في حكم النسبة والنسيان اذ تعاضدا
لا يعمل بايها شاء لان احدهما مسوخة ومتعذر لانه الاحتياط المحرم والاحتياط هنا في عدم هذا في الترجيح واثبات الشك
قوله عن ابي حنيفة حمدا بن محمد بن جهم الحرمة والنجاسة فان قلت لا يتبع النجاسة فيما اذا اخرج من الطهارة الماء واخرج نجاسته
فكيف يترجح هنا الجواب بان النجاسة انما يترجح عند تساوي الدليلين اما اذا ترجح دليل الطهارة فالعمل بالاحكام واجب وفي
العدلين قد يترجح خبر الطهارة بالاصل فيجب العمل به وفي مسئلتنا لا نجحنا لاحد دليلين بشئ من اسباب الترجيح فعملنا بخبر
النجاسة احتياطا قوله والبغل من نسل الحار فيكون بمنزلة قلنا ان كان البغل من الفرس والاثان طاهرا ما اذا كان من
الحار والريكة فيشكل اذا كان الولد يتبع الام في كثير من المسائل حتى لو نزل الذئب على اثة يضي بالولد والمتولد من قطي ونجدة
كالضأن في وجوب الزكوة عند كمال النصاب وجواز التقوية اعتبارا بالام فيجب ان يكون سوره كسور الفرس ايضا اعتبارا
بانه كما اعتبر بالام في المسائل المذكورة وجوابه ان الولد جزء للاب والام جيبا غير انه ينفصل عنه وهو ما رتبناه وهو
حيوان فانعس جانبها فيما يتعلق بخصوص الجبرانية كالنق والحربة وضرورته حلالا بالذبح وحملة النضحية بها

كلامه

7.00

التمر فلا يصلح دعوى النسخ ولكن اول الفرج قبل الاستسار كثيرا ما يسمى ليل لافيه نوع ظلة فلا يكون دليل
اختلاف الليالي **قوله** وبمثل يزداد على الكتاب فيكون التقديس حكم الزيادة فان لم يجد ماء ولا شئ من قديمها
فان قلت فالنبذ اذن مثل الماء المطلق فمع ثبت الترتيب بينه وبين الماء المطلق **قلت** كأنهم اخذوا الترتيب
من اورد ابو سعيد عن جاد بن سلة عن زيد عن علي بن رافع عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال له ليلة الجي ابعك ماء
فقال لا فقال امك نبذ التمر قال نعم فتضاء به فاسأل اولا عن الماء ثم عن نبذ التمر فيشعر بالترتيب فيقول
طهورية النبذ ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على خلاف القياس وقد توصاه عليه السلام عند عدم الماء فيقتصر على من شئ
قوله جريا على قضية القياس **فان قلت** العلة هنا منصوصة حيث قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم تيمم بتراب طيبة وماء طهور فهذا الشارة
الى ان مخالطة الطيب بالماء الطهور لا يخرج عن الطهورية وان لم يبق ماء مطلقا ولا خفاء ان سائر
الانبياء يشاركون في هذا المعنى فينبغي ان يقاس عليه اذا قيس بالعلة المنصوصة كالنص المعلن بها
ان ظنيا فظني وان قطعيا فقطعي **اجيب** بان هذا ليس بصريح بالعلة فانه عليه السلام لم يذكر لفظا يدل
على التعليل وضعا وانما هو من قبيل الايماء لانه حمل على التعليل دفعا للاستبعاد والعلة لا تعرف بالآيات
بطريق القطع بل بالظن فيكون القياس به ايضا ظنيا فلا يصلح لتبذير المطلق القطعي ومنصوصة العلة
لا توجب قطعية القياس مطلقا سلبا جميع ذلك لكن ما اشار بقوله عليه السلام تيمم بتراب طيبة وماء طهور من
ان اختلاط الماء بالطيب لا يخرج عن الطهورية متروكا الظاهر لاجل ما على ان الظاهر المختلط بالماء او اغلب
عليه يخرج عن الطهورية فلا يصح ان يزداد بهذه الاشارة المتروكة ظاهرها على كتاب الله تعالى واما التوضي فنبذ
التمر فقد ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بهذه الاشارة وفعله مشهور يصح الزيادة به على الكتاب والله اعلم **باب التيمم**
قوله او خارج المصير بالرفع عطفا على قوله مسافرا بالنصب على محل وهو مسافر **فان قلت** خارج الدار لا ينتصب
بتقدير الحرف فلا يقال زيد خارج الدار بل من خارجها فلا يجوز النصب عطفا على محل الجملة لان التقدير جليل
من لم يجد الماء خارج المصير ايضا عطفا المفرد على الجملة غير جائز **اجيب** بان سيبويه يجوز زيد خارج الدار على ان
المنوع هو النصب على الظرفية واتا على الحالية فلا وهنا حال اي حال كونه خارجا من المصير عطفا المفرد على
الجملة جائز اذا كان لها محل من الاعراب ثم قوله وهو مسافر او خارج المصير تصح بجواز التيمم لمن خرج من
المصير مسافرا لا كما زعم البعض انه لا يجوز لمن خرج من المصير الا اذا قصد سفره صحيحا واشارة الى انه لا يجوز التيمم
لعادم الماء في المصير لانه نادور فيه نص عليه في البسوط وذكر في الاسرار اذا عدم الماء في المصير تيمم لتحقيق الجحظ
حقيقة والنادور اذا كانت متناول للنسج يجب اعتبار لان عدم اعتباره بنوع من الرأى ولا معتبر بالرأى بمقتضى
الا انه ينبغي على عادة الامصار واعرضوا عن الشدود فكان التقييد بقوله او خارج المصير اتفاقا فيما ذكرنا من
اشراط السنن الصحيحة في رواية وعدسه في اخرى بناء على التاء ويل فقوله تعالى وان كنتم من غيري او على سفر او جاء احدكم
من الماء ولا ستم النساء فلم يجدوا ماء ففيمتروا احدهما ان اوفى في اوجاء بمعنى الواو والتقدير والماء وان كنتم من غيري
او على سفر وقد كنتم محدثين او على جنبه ففيمتروا اذا حدث او اجابته شرط لوجوب التيمم على المريض والمسافر العادم
فلا يكون بينهما مقابلة حتى يصح عطفه بالانقضاضة للتقابل بين المعطوف والمعطوف عليه فلا بد من جعله

عن الواو وصفه الى الشراطين جميعا وعلى هذا يجب ان يكون المرض او السفر بشرط اللبث ولا يجوز تغييرها وقد قيل
به وثانيهما ان يجعل قوله او جاء الخ تعيما بعد تخصيصه كما انه قيل ان كنتم مرضى او على سفر او كنتم محدثين او على
جنازة سواء كنتم مرضى او مسافرين او لم تكونوا كذلك فيتمتعوا فيجوز التيمم لكل من يقدر على استعمال الماء وان لم يكن مرضا
او سافرا وقد قيل به **قوله** وبين المرض موضع الماء كمن بالمرض عن موضع الماء لان المرض معدن الماء يوجد فيه غالباً
قوله والميل هو الخمار وعن محمد رحمه الله انه يجوز التيمم اذا كان الماء على قدر ميلين وعن ابي يوسف رحمه الله الماء اذا كان
بحيث لو ذهب اليه وتوضأ يذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز التيمم وهذا حسن جداً في الاحتياط
قوله انه يلحقه الحج بدخول المصراى موضع الماء فان قلت قد يخرج فيما دون الميل ايضا بان كان الماء بحيث لو
ذهب اليه لذهب القافلة **قلت** ذهاب القافلة ان كان يضرب ويخاف في الاقطار عن القافلة سبعاً او عدداً
جاء له التيمم حينئذ وان كان الماء قريباً كما لو كان على الماء عدواً وسبح وان كان ذهابه وانقطاعه عندهم بغير
بان لا يكون له خوف نفسه وماله فوجود القافلة حينئذ كعدمهم فالتمتع في الميل انما هو في حالة السعة وعدم
الخوف في الوضوء **قوله** لان التزبط يأتي من قبله **فان قلت** ربما لا يكون مغطاً ولو وجد الماء بغتة ولم يوسم من الوقت ما
امكنه الصلوة بالوضوء منه وقد يكون مغطاً وجاز له التيمم كمن خاف قوات العبد والجائز وايضا لا خطاب قبل نصف
الوقت فلا تفرط **اجيب** بانه تعليل حديثي واما اذا لم يكن مغطاً فعدم الجواز بما اشار اليه المصنف فيما سبى من
الدليل العام بقوله وكذلك اذا خاف قوات الوقت اذا توضأ لم يتيمم ويقصراً فانه لان القوات الخلف كلا
قوات فلم يكن متضرراً خوفاً القوات في العبد والجائز قد يكون الامر سوى التقصير كخوف الجنائز بغتة ويكون يوم
العيد يوم رحمة واستبداد الامام باقائتها فاحتماله التيمم ففما للضرورة عنه اما الوقفة فلا سبب فيه سوى
التقصير وبان الخطاب بالصلوة ان كان عند التخصيص فهو مخاطب بالطهارة بحيث يتمكن من الشروع في الصلوة عند
التخصيص فتحرر التطهير الى ان يخرج عن الصلوة معها فقد قصر فلا يعيد ثم التحقيق ان يقال ان التيمم مشروع عند
عدم القدرة على استعمال الماء وخوف الغوف لا بعدم القدرة اذا الاستطاعة على استعماله انما تنعدم بعدم الماء او
بترجعه في استعماله ولا شيء من ذلك عند خوف القوات لا يقال بل يخرج فانه لو لم يتيمم ثم بترك الاداء لانه انما
يأثم اذا كان التأخير بتقصير منه بان اخلا لاداء مع وجود الماء الى ان يتضح الوقت فكان الخرج بالتقصير المخرج
اللاحق بتقصير العباد غير معتبر حتى انه يجاطب بالصلوة المتكثرة والصلوات المتعددة التي فوتهما بتقصيره
مع انه مخرج في ادائه بل هو غير قادر عليه في النفس الاخير واما اذا لم يكن مقصراً بان علم الماء وليس في الوقت
سعة بحيث يتوضأ ثم يصلي فانه لا ياء في هذه الصورة بترك الاداء وبالمجمل ان خوف القوات لا بعدم القدرة الا
من حيث تحججه بالحق الاثم بترك الاداء ولكن هذا خرج من قبله بتقصير وذلك غير معتبر لما ذكرنا فهذا معنى قوله
لان التزبط جاء من قبله فتأمل **قوله** واعتبر الشافعي خوف الثلث **قلت** قد ذكر في الحاوي وشرحه ان من يخاف
بطوبة العلة او يبادئها جاز له التيمم وعلى بان لا تجب شرا الماء بالكثر من ثلث المثل لما فيه من الضرر ومعلوم
ان الضرر هنا كمن وهذا تضمن بان خوف الثلث ليس بشرط عند الشافعي نعم ان الشافعي رحمه الله يعتبر من مضايقة
معه مخذورات في العافية التواتر في الحال ولا يخاف مخذورات في العافية فلا يجوز التيمم عنده لانه ليس بضرر شديد فكذا

لا يعتبر نفس الضرر بل يعتبر الضرر الشديد **قوله** وهو مردود بظاهر النص **فان قلت** هذا مطلق لا يمكن اجراء
على إطلاقه فان المرض الذي لا يضر الماء لا يبيع التيمم اجماعاً فيعمل على اخص الخصوص والمرض الذي يخاف منه تلف
النفس او العضو مرد بالاجماع فسقط اعتبار غيره **قلت** بل هو مطلق قد قام الدليل وهو الاجماع عن تخصيص
الذي لا يضر الماء فيبقى ما وراءه تحت النص لعدم الدليل على تخصيصه الذي هو الفرق بين العام الذي لا يمكن اجراء
على العموم وبين العام الذي خص عنه البعض بالدليل قد ذكرنا قبل ونقول قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
على استعماله قيل في الشروط كلها فيكون التقدير وان كنتم مرضى فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا يجري على ظاهره لان كل
الذي لا يقدر حجه على استعمال الماء يبيع التيمم مطلقاً وعدم القدرة كما ثبت بخوف الثلث يثبت بخوف الارياك وباد ايضاً
فلا معنى اشتراط خوف الثلث **قوله** ولقوله عليه السلام التيمم بستان ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لهما
وعلى عطاء مكيول والا وذي واحد واسمى وابن المنذر وعامة اصحاب الحديث فان الواجب عندهم وضربة واحدة للوجه
واليدين والكفين وعلى الشافعي قوله القديم بانه الى السخ وعلى الزهري بانه الى الاطراف وعلى مالك بانه الى نصف
الذراع **قوله** فلا بد من اعتناء ومافلا من انه نادر قلنا النادر اذا كان متناولاً للثب وجب اعتباره لان عدم اعتناء
بنوع من الرأى ولا معتبر به مع وجود النص والنص يقتضي ان يصح التيمم ان هو عادم الماء في المصرك او في غيره **قوله**
ويقتصر عليه بقدر ما يتأتى لما روينا انه عليه السلام ضرب بكفيه الارض ونحو فيها ثم مسح وجهه وكفيه وفي
رواية قال انما يكفيك ان تضرب يدك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك ولان الواجب هو المسح يكفي وضوء
على الارض لا استعمال التراب لان استعماله مثله قوله كذا يصير مثله قلت فيه اشارة **قوله** والحدث والجنابة فيه
سواء في النوى اجمع العلماء على جواز التيمم من الحدث وكذلك اجمع اهل هذا الاصل ومن قبلهم على جواز التيمم
والحائض والنفساء ولم يخالف فيه احد من السلف والخلف الا ما جاء عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود عن ابي
رجعائه وقد جاءت بجواز التيمم الاحاديث الصحيحة المشهورة **قوله** بكل مكان من جنس الارض قيل هو ما لا
يحترق ولا يصير ماداً بالنازلين ولا يبلين ولا ينطبع **قلت** ذكر في المحيط ان التيمم بالرماد لا يجوز مع ان الرماد لا يحترق
ولا يصير ماداً ثانياً وكذا لا يبلين ولا ينطبع الا ان يقال الرماد يحترق لانه ثلث قد قبل الاحتراق وان لم يبق قابلاً
له بعد ما قبله بالفعل من الرماد بقوله ما لا يحترق ما لا يقبل الاحتراق لا بالفعل ولا بالصلاحية فيخرج الرماد
لانه قبل الاحتراق بالفعل وكذا يخرج كالحطبة التي يقبل الاحتراق بالصلاحية وهذا عويذ اذا القابل للتحلل
بالفعل وبالصلاحية انما هو الخشب ون الرماد فله جواب ان الرماد وان لم يقبل الاحتراق بذاته فهو قد قبله بالفعل
والرماد بجنس الارض ما لا يقبل الاحتراق اذا انا ولا اصلاً فلا يدخل فيه الرماد لانه قبل الاحتراق باصله وهو الخشب
ثم بالجواز فانه يحترق حتى يصير نورة الا ان يقال الرماد بقوله لا يحترق لانه لا يصير راداً او الحجر لا يصير راداً بل
نورة والنورة غير الرماد لغة وهذا ايضا ضعيف لان النورة فرع من الرماد معنى باسم خاص ويقال الرماد بالاحتراق
ما لا يتقدمه النار ولا يصير قوداً او ناراً لا تنقد بالحرق وان كان الحجر يحترق بالنار يتقدم بغيره **قوله** قال ابن عباس
روى عن ابي قلابة قال تامل الصالحين ليس بحجة بالاجماع انما الخلاف في ذنبه **قلت** لم يذكر قوله احتجاجاً بل لا يبيح كانه قال
الرماد بالطيب هنا المنيب لانه احتمال الظاهر والمنيب غير المنيب متيقن لانه مراد بكل حال اما الوارد المنيب فظاهر كذا

لواريد الظاهر لانه يتناول المنيب وغيره فكان المنبت متيقنا فيؤخذ به ويتوكل المحتمل كيف وقدرى
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه اراد بالظاهر المنبت ولم ينقل عنه لقلنا به كونه متيقنا فكيف وقدرى عنه ذلك
فكان ذكر قوله للتاء وويل دون الاحتجاج وتاويل الصحابي يصلح مريدا ان لم يصلح حجة او نقول تاويل الصحابي
ان لم يكن حجة على غيره فذهب حجة وتاويل ابن عباس رضي الله عنهما الطيب بالمنبت يستلزم ان لا يصلح التيمم عنده
الا بالمنبت الا وكان هذا التاويل على خلاف مذهبه فيجب على غيره ان يغلبه في مذهبه المستدل عليه بهذا
التاويل فالذهب قد ثبت حيانا وقد ثبت استدلالا وان كان لا يجب تقليده في هذا التاء وويل فكان التمسك
بهذا التاويل تمسكا بمذهب الصحابي مع لا يتاويله والله اعلم **قوله** سمي به لصعوده اي لا ارتفاعه يقال صعد
على الجبل اي ارتفع فعمل بمعنى الفاعل اولانه يصعد عليه فعمل بمعنى المفعول قيل ومن قال فعمل بمعنى فاعل
او مفعول من الصعود وفيه نظر وجه النظر والله اعلم ان الصاعد هو المنبت من الالف الى العلى وما ظهر من
اجزاء الارض ليس كذلك وكذا ما على الارض فلا يصح تسمية شيء منها صاعدا **قوله** او هو مراد اجماعا واما دلالتها
في النكته الثابتة اذ لا دليل على اجماع سوى اشتراط الطهارة اجماعا وهو لا يصلح دليلا يجوز ان يكون
اشتراطه بدلالة النص وكيف يقع دعوى اجماع وابو يوسف راجع اراد المنبت ولا عموم للمشارك فلا يمكنه ان
يريد به الظاهر اولان ارادة الظاهر لم تنقل من الخصم فاحتمل انه اشتراط الطهارة بعبارة هذا النص فينبذ
كان الظاهر مراد اجماعا واحتمل انه اشتراطه بدليل آخر فينبذ كان الظاهر مراد لانه يقع بوضع الطهارة
قوله ثم لا يشترط ان يكون عليه عبار لا طلاق ما تلونا وهو قوله تعالى فيتموا صعيدا طيبا بلا فصل بين
ما يكون عليه عبار او لم يكن **فان قلت** ذكر في المأثور فاسمى ابو جهمك وايد بك سنده اي من الصعيد وحقيقة
من التبعية عند اي حقيقة راجح ومع بعض من التراب لا يتاقي في النص الذي لا عبار عليه وروى عن ابن القيم
بن الحارث بن الصفة قال مررت على النعم وهو يقول فسلمت عليه فلم يرد علي حتى قام الى جدار فاحتضنه بعضا
ثم وضع يده وايضا لم يجلس استعمال التراب بل وجب المسح بكن موضع الارض لا يكتفى بضربة واحدة كما ذهب
اليه اكثر اصحاب الحديث لما روينا من حديث عمار وحديث لم يكتف بها بل اشتراط الضربة ان استعمال اجزاء
من الصعيد شرط وذلك لان الضربة الثانية انما اشترطت لان التراب بالضربة الاولى يصير مستعلا فلا يكتفى
ولم يجب استعمال التراب لم يكن لا اشتراط الضربة الثانية معق وايضا البوءم سمي التراب طهورا والطهارة
لا تحصل الا باستعمال الطهر وما عرفنا الطهور الا الماء اصالة والتراب خلقا عنه فلا بد من استعماله وما ذكرنا
استعمال التراب مثله اذا استعمل الكثير اما في استعمال القليل فلا كيف ولو كان استعمال القليل مثله لما جاز التيمم
بالتراب ونحن ما يلتزم بالكف لانه لا يخلو من استعمال القليل **اجيب** بان استعمال التراب لو كان شرط الاوجب
استعماله في جميع الوجوه والذرائع ضرورة اشتراط الاستيعاب في التيمم واستعماله على وجه الاستيعاب يؤدي
الى المثلة وهي منسوخة بالاجماع فتعذر القول بوجوب استعمال حقيقة فاجبنا استعماله حكاه ذلك بان استعمال
بما موضوعه منزلة عند تعذر استعماله حقيقة بدلالة اجماع على نسخ المثلة وبهذا خرج الجواب عن الآتي وذلك
ان كلمة من ان كانت حقيقة للتبعية فيجعله عليه متعذرا انه يؤدي الى المثلة فيجعل البيان او نقول لما

اقنا اليد الموضوعة على التراب موضعه وجعلنا المسح به كالسح بالتراب امكن ان يجعل من التبعية ويجعل
الواجب هو مسح بعض التراب امكن ان يجعل للتبعية ويجعل الواجب هو مسح بعض التراب لكن حكما باقامة اليد
الموضوعة عليه مقامه على ان قوله فيتموا صعيدا طيبا مطلق عن اشتراط العبارة فلا يجوز تقييده بدليل حق
وقوله واسمى ابو جهمك وايد بك منه في اشتراطه لان كون من حقيقة للتبعية محتمل فيه فلا يقطع احتمال كونه
لا بد من الغاية والبيان واما عن الحديث والبيان واتا عندنا فلا نعلم ان الجب لا يلتزم التراب بعده بل جاز
ان يكون لداع اخر مطينا بالسرفين ونحوه كما هو المتعارف وبهذا خرج الجواب عن الثالث والى مع ايضا ذلك اليد
لما قامت مقام التراب عند وضعها عليه صار مسح كسح التراب والتراب الماخوذ مرة واحدة لا يكتفى به لمسح ضربين
ضرورة استعماله فكذا اليد الموضوعة عليه لقيا به مقامه والنسب القاييم مقام الغير يعمل على ذلك الغير ويكون في حكمه
ثم اليد لما قامت مقام التراب اخذ استعماله حكم استعمال التراب المطهر فوجب استعمال المطهر بطريق وجب عليها استعماله
وهو استعمال اليد موضوعة عليه **قوله** ولا يجزئ في وضعه وان الشرح جعل التراب طهورا عند عدم الماء حيث قال
التراب طهورا لم يجز الماء فالطهور يعمل عمله في الطهارة فهو الماء فلا معنى لاشتراط النية في هذا
لوجهت الروح بالتراب فاصاب أعضاء التيمم يجب ان يكون مطهرا عند ذفره الله **قوله** وجعل طهورا في حالة تحضيرة
قال شيخ الاسلام الشرح جعل التراب طهورا بشرطين عدم الماء وان يكون التيمم للصلوة لان قوله تعالى فليجئ
ماء فيتموا ابتداء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا المرات فاعلموا لاجل الصلوة فكذا قوله فيتموا اي فيتموا لاجل
الصلوة ولو فرض على هذا كان ارادة الصلوة شرطا لصير طهورا فكذا اذا ثبت هذا بدلالة **وفي بحث** وذلك ان
قوله عليه السلام التراب طهورا لم يجز الماء يقتضي طهارة التراب مطلقا غير مقيد بآرادة الصلوة فينبذ
هذا المطلق بدلالة اية التيمم انا باعتبار ان قوله تعالى فيتموا معق على ارادة الصلوة ولا وجه اليه اذ المعق هو
وجوب التيمم ولا يلزم من تعليق الوجوب تعليق النية ولو سلم فالصحيح لا يقتضي العدم عندنا او باعتبار ان الشيء
اذا خرج من الجواز يتعدي به فيكون المعق فيتموا لاجل الصلوة ولا وجه له ايضا اما اذا كان قيدا للوجوب فظاهر
اذا يلزم من تقييد الوجوب تقييد الوجوب وكذا اذا كان قيدا للوجوب معق فالواجب عليه هو التيمم الذي لاجل الصلوة
اذا يلزم من كون المأمور به هو التيمم الذي لاجل الصلوة ان لا يكون مطهرا الا وان يكون لاجلها الا يرد ان الوضوء
المأمور به هو ما يكون لاجل الصلوة ثم هو مطهر وان لم يكن لاجلها فكذا التيمم ثم غاية ما يمكن هنا ان يقال انهم اجمعوا
على ان التيمم طهارة ضرورية وان الضرورة فكان طهارة وان الضرورة مقدرة بقدرها فكان طهارة التراب
وحصول الطهارة بالتيمم مقيد بحال ارادة الصلوة بدلالة هذا اجماع اذ لا ضرورة بدون ارادتها او يقال قوله عليه
السلام التراب طهورا لم يجز الماء معلل بالحاجة الى اقامة التكليف التي لا تنفع الا بالطهارة عن الحديث يتحرر بذلك التيمم
بالماء لانه المحتاج الى اقامتها فيستفيد بوقت ارادتها اذ لا حاجة قبلها بخلاف الماء فانه ماء ما جعل مطهرا للحاجة اقامة
التكليف حتى يستفيد عمله بحال ارادتها بل هو مطهر بالطبع فلا يحتاج في عمله الى النية كالسكين في عمل القطع والطعام
في دفع الجوع وهذا التعليل من قبيل الدلالة فيجوز ترك اطلاق عبارتها والله اعلم **قوله** ثم اذا نوى الطهارة واستباحة
الصلوة اجزاءه وهذا عندنا وعند الشافعي من نية استباحة الصلوة او غيرها مما يقتضي الطهارة ولا يجوز نية الطهارة

لانها رفع الحدث والتميم لا يرفع له قوله عليه السلام لعمر بن العاص لما تيمم من الجنابة لشدة البرد في غرفة ذات
التسلسل باعروص صليت باصحابك وانت جنب فقال عمرو سمعت الله يقول ولا تغفلوا انفسكم ففعلتم ففعلتم ولم ينكر
سماه جنباً بعد التيمم ولانه لو رفع الحدث لما بطلت الا بالعرض والحدث واحد يبطل برؤية الماء وان لم يرفع
لم يجر منه رفعه والطهارة برفع الحدث فلا يجوز ايضا ولنا قوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ما لم يجد الماء فاما
لغيره ان التيمم طهارة موقفة الى وجان الماء **قوله** ولا يشترط نية التيمم للحدث والجنابة وهو الصحيح وقيل لا
من التيمم في رفع الحدث والجنابة كالمصلاة شرط لها التيمم لئلا يشترطت لتصريح طهارة وقد حصلت ولهذا
لو تيمم للرفع جاز النفل به كذا في الكافي وقد نكل ما ذكر بعد هذا حيث قال جنب على بدنه لمعة احدث قبل التيمم
تيمم لها واحدة وبالرأى ان التيمم لا يكون طهارة بلانية فلو لم ينو منها نية التيمم في حق احد هما بلانية فيكون طهارة
في حق هذا الغرض فلو لم يجب تعيين النية في التيمم لحدث والجنابة ان يكتفى بالمسألة المذكورة بنية الطهارة ولا يجب
النية للحدث والجنابة جميعاً او يكتفى بنية احدهما كما روى عن محمد بن ابي حنيفة في الجنب اذا تيمم يريد به الوضوء اجزاء من الجنابة
لان التيمم طهارة فلا يجب نية اسبابها كالوضوء **قوله** لانه نوى به قربة مقصودة وانه راس العبادات كلها فاما
التيمم بنية الصلاة وانها دون الاسلام فلا تصح بنية اولى وجوباً عندنا ان التيمم لم يشرع الا لرفع عباد
لا تصح الا بالطهارة والاسلام وان كان راس العبادات فهو لا يحتاج في اقامته الى الطهارة وكان منه كعدمها
لانه ليس بقربة مقصودة ولما قيل ان يقول انه ان لم يكن قربة مقصودة فهو محتاج الى الطهارة والتيمم يشرع الا
لاقامة عبادات محتاجة الى الطهارة سواء كانت مقصودة او غير مقصودة لا طلاقاً لقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ما لم
يجد الماء ولما ان التراب ما جعل طهوراً الا في حال اعادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة **فان قلت** التيمم
ليس المحقق ودخول المسجد جائز وليس بقرينتين مقصودتين بل المقصود من المسئلة القراءة ومن الدخول الصلاة **اجيب**
بان المراد القربة المقصودة هي ان تكون تابعة لعبادة اخرى وجوباً وسقوطاً كالوضوء والمس والدخول ليس كذلك
لانها ليست ببايعين للقراءة والصلاة جري با وسقوطاً وان كانا تابعين لها غرضاً وقد اوجب بانها ارادة الطهارة
المطلقة لا تثبت للتراب الاحمال اعادة قربة مقصودة والتيمم والدخول يقيدان الطهارة في حقهما على الخصوص حتى لا
يجوز به الصلاة عند العائنة وهذا لان الشارع شرط لجواز الصلاة بالتيمم ارادة الصلاة حيث رتب قوله فيتميم على
قوله اذا قمتم الى الصلاة فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلاة فتميموا لاجل الصلاة فلا يجوز الصلاة الا بالتيمم لاجل الصلاة وان
التيمم طهارة ضرورية فلا يبعد الطهارة الا في حق عباد مقصودين فلو نوى به من المصنف ودخول المسجد بنية الصلاة
والطهارة الثابتة بغيره اقامتها ادى الى من الطهارة التي تثبت اقامة الصلاة لانها اوجب الى الطهارة منها حتى لا يقطع
عن الصلاة بحال وبسقوط حق المس والدخول عند الغرض من اقتضاء عبادة قصدت بالتيمم ان كماله فكان لا
قاصلاً ففما اقتضاء المس والدخول للطهارة قاصراً بالنسبة الى الصلاة فثبت بينها طهارة قاصرة فلا ينوب عن الطهارة
للصلاة اذا ادى الى لا يعملوا عن العمل بخلافه **قوله** والاسلام قربة مقصودة برونها ولو كان لا يصح بدونها لكان
اكثر من اهل التيمم ويصح تيمم بنية الاسلام كتيمم المسلم بنية الصلاة فهذا التعليل اولى من التعليل باقتضاء اهل الكافر
التيمم يعرف بالتامل بخلافه التكون لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة **فان قلت** لو كانت سجدة التوبة

قربة مقصودة لرفع النذر بالسجدة الموقدة لان كل ما هو عبادة مقصودة فالنذر بمنزلة صحيح وقد صرح الامام في
فصوله بانها ليست بمقصودة واستدل عليه بعض المتأخرين بعدم صحة النذر بعد ايجاب بان النذر ما يصح بالعبادة
المقصودة الواجبة عليها في الجملة اذا كان جسيماً مشروفاً والجنابة الموقدة غير مشروعة بطريق النقل عن ابي حنيفة مع فلا يصح
بالنذر ضرورة اذ النذر هو ايجاب النقل فاما ان يكون مشروفاً لا يوجب النقل لم يصح ايجاباً بالنذر وعن هذا ظهر ان النذر
بعد صحة النذر على عدم كونه عبادة مقصودة مشكلاً لجزاؤه ان يكون عدم صحة بناء على انه غير مشروع نقلاً فلا يكون على
كونها مقصودة اللهم الا ان يبين الاستدلال على قول من يرى صحة الواجبة مشروعة نقلاً وكذلك ايضا مشكلاً لكونه
في شرعنا للبردى **قوله** ولو تضاء لا يريد به الاسلام التقييد بقوله لا يريد به الاسلام ليس للاحتراز عما اذا تيمم
به الاسلام بل ليس الحكم فيما اذا تضاء يريد به الاسلام بالطريق اذا الوضوء اذا وقع مطهر للكافر وهو لا يريد به الاسلام
فلا يقع مطهر وهو يريد به الاسلام **قوله** وقال زفر بن بطال تيمم لان الكفر ينافيه وذلك ان الشارع جعل التيمم
طهوراً للمسلم فلا يكون طهوراً في حق الكافر قلنا التراب طهور للمسلم وهو قد كان مسلماً حين استعمله فوقع مطهراً وحيث
الطهارة لم تبطل بالارتداد لان الكافر اهل الطهارة ولكن المصنف ان يقول لا يصح للمسلم بالذكر في قوله عليه السلام التراب
طهور للمسلم اي عمل التراب في حق اعادة الطهارة هو للمسلم لان عمله فيها غير محقق وهو ضرورة العلم فيقتصر عليه
فلم يكن الكافر محللاً لعمله وما يرجع على المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمؤمنين في باب السكاح فكما لا ينفذ تيمم
الكافر والطهارة ابتداء لعدم المحلية لا يبقى تيمم الكافر ايضا لبطالة المحلية ثم يقال في توجيهه مذهب زفر بن ابي حنيفة
العبادة لا ينفك عن النية وان تيمم المسئلة عبادة عندنا وان لم ينو فاقده لا يشترط النية فيما يتعين العبادة في حق
ان الامساك في فهار رمضان صوم عندنا بلانية فكذلك التيمم عبادة عندنا وان لم ينو والكافر ليس باهل للعبادة فلا يصح
تيمم ويبطل بالارتداد وبهذا يشرع لتعليل الكافر في قول زفر بن ابي حنيفة حيث قال خلافاً لفرج لانه عبادة فيصح فيه الكفر ويبطل
بالارتداد كالصوم فانه يشترط ان وصف العبادة لانهم التيمم لا ينفك عنه وعدم اشتراط النية لا يدل على وجوده عندنا
بلا وصف العبادة لان وصف العبادة عندنا لا يحتاج الى النية اذا تعينت عبادة وبهذا يسقط ما يقال ان الفعل انما
يصير عبادة بالنية وهي ليست بشرط في التيمم عندنا فوجب ان يكون الكافر اهل له عند زفر بن ابي حنيفة سقط ظاهر هذا
ولكن الامام الكوفي رحمه الله قال من حكم هذا المذهب عن زفر بن ابي حنيفة وهو عدم اشتراط النية لصوم رمضان فذلك خطأ انما
زفر بن ابي حنيفة ان هو رمضان يصح من المصنف المقيم بنية فاقه لا بد من النية وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذا قول قاله زفر
في صغره ثم رجح عنه كذا في بعض شروح الهداية ولو سلم فالنية انما تسقط عند المصنف المقيم لاستحقاق منافعة
في هذا اليوم لله تعالى باعتبار تعيينه للصوم الغرض والتيمم وان وجب على المكلف ان يتعين شئ من الاوقات للتيمم الواجب
حتى ينع عنه ذلك الوقت فلا بد بل كل ما ادى به من هذا الفعل فهو صحيح ان يكون لله تعالى والا لا يكون فلا يقع بالنية
وبالجملة ان زفر بن ابي حنيفة انما لا يشترط النية فيما اذا تعين الوقت له ولا شئ من الوقت معين للتيمم حتى لا يحتاج الى النية
في وقوعه لله تعالى فالاولى ان يقال في جواب ما روي ان النية ليست بشرط عند زفر بن ابي حنيفة بل ان يكون عبادة بل هو طهور
خص في نفسه فيجب ان يكون الكافر اهل له ان التيمم ان لم يلزمه وصف العبادة فالشأن ما جعل التراب طهوراً الا في حق
المسلم لما روينا ذلك انه طهارة ضرورية جعل مطهر الحاجة الى اقامة التكاليف الذي لا يصح الا بالطهارة وهذا الوجه

محققته في حق المسلم دون الكافر فلا يكون الكافر اهلا له **قوله** لان الكفر فيه فيستوي فيه الابتداء والبقاء وقد يقال
جاز ان يكون الشئ سائيا لا ابتداء لا ابتداء دون البقاء الا يرى ان المراهة اذا تزوجت مكاتبها بعد موت الاب
وهي وارثة له لم يجر ولو كانت تزوجته في حال حياة الاب ثم مات الاب وقرنته بقي المكاح صحيحا وكذا الحر اذا باعه لا ينفق
سعد ولو باع عسيرا ففخر قبل القبض بقي البيع ولكن يتخير المشتري ولا يلزم من كون الكفر فيه فيستوي فيه الابتداء
والبقاء **قوله** كالحرمية في باب المكاح قلت ما لم يكن بوجه فالابتداء والبقاء فيه سواء كالحرمية في باب المكاح وما
يكون محلا من وجه فالنصف فيه لا ينفق ابتداء ولو كان منعقد لا يبقى يبطل في البقاء كما ثبت في الاب فانه من حيث انه
لا يدخل في تلك البيت بعد موت الاب حقيقة محل المكاح ومن حيث انه يدخل في ملكها كما حيث ملكه بده وهو يعرض
ان يبطل في ملكها بالجر عن اداء البدل ليس محل للمكاح فقلنا لا ينفق المكاح فابتداء ويبقى بعد موت الاب لو كان
المكاح في حياة الاب وكذا الحر محل للبيع من حيث انه مال ليس محل له من حيث انه ليس بمعتوم فقلنا لا ينفق البيع
قوله ابتداء ولو كان منعقد لا يبطل في البقاء واما الحرمية فهي ان يكون مافي الحلية من كل وجه وما ليس محل من كل وجه
فهو مافي الابتداء والبقاء والكفر فيه في حلية التيمم من وجه دون وجه لانه ينافيه من حيث انه عبادة اذ الكافر
ليس محل للعبادة ولا ينافيه من حيث انه طهارة اذ الكافر اهل للطهارة فيجب ان لا يصح تيمم الكافر ولا يتطهر لو تيمم
في ارتد والعيا فالكفر كالحرمية ومكاتب الاب كالحرمية واقده اعلم بالصواب ولكن لن فرج يقول ان الكافر ليس محل للتيمم لا طهارة
ضرورة شيع مطهر الحاجة الى اقامة التكليف التي لا تصح الا بالطهارة وهذه الحاجة مقصورة على المسلم فلا يكون
الكافر اهلا له ولا محلا لعمل التراب بوجه فيكون كالحرمية لا كالحرمية ومكاتب الاب والله اعلم بالصواب الا ان يقال سلمنا انها
ضرورة ولا ضرورة في حق الكافر ولكن هذا ايضا لا يوجب ان لا يكون الكافر محلا للتيمم اصل بل هو اهل له من حيث انه
طهارة ليس اهل له من حيث انها ضرورة فيكون محلا من وجه دون وجه ليكون كالحرمية لا كالحرمية **قوله** كما لو اعترض
على الوضوء وقد يقال حصول الطهارة لا يتم قف على وصف العبادة عندنا فان وضوء المرتد مطهر عندنا وليس عبادة
بل الطهارة تحصل به باعتبار استعمال الماء سواء كان عبادة او لا فجاز ان يبطل وصف العبادة في الوضوء المنوي بغير
الطهارة باعتبار استعمال الماء في الاغتسال بخلاف التيمم فانه لا يقع مطهر عندنا الا بوصف عبادة ان التيمم شرط فيه ويكفر
يبطل وصف العبادة فيبطل ما هو عليه وهو الطهارة اذ الحكم لا يبقى الا ببقاء العلة او خلفها فلا يبقى الطهارة التي
حصلت بالتيمم بوصف عبادة فافترقا **قوله** لان القدرة هي الرادة بالوجود بخلاف الوجود في اية الكفاية فان المراد
بذلك انها عبادة وانها لا تتصور الا بتقصي المال عن ملكه او باثباته بالنفس فيشترط المالك ليقع معنى العتق
قوله هو غاية الطهورية التراب وتوقيت التراب بد يشترط فيه ضرورة حتى كانت الطهارة ضرورة كانت الطهارة
الحاصلة بها ضرورة ايضا فينفق بقدر الضرورة وقد انتهت الضرورة برؤية الماء فينتهي الطهارة وايضا قوله عليه
السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء يحتمل ان يكون معناه توقيت عمل التراب اى التراب فبعد طهارة موقوفة الى وقت
القدرة على استعماله وح ينهض الطهارة بالقدرة عليه ومن ضرورة انتهائه بها عود الحدث السابق ويحتمل ان يكون
معناه توقيت الحكم بكونها مطهر وتوقيت الحكم به لا يوجب توقيت الطهارة فيثبت الطهارة المطلقة لكن محل على الاول واخذ
ما هو احوط بالمتيقن **قوله** والنايم عند اى حيلة جاهد قادر تقدير لانه يحسن استعمال الماء بعذر من الماء فلا يعتبره ولا الماء

محله

باطن

باطن لا يوقف عليه فيعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو المرفوع على الماء ولان النوم في حالة السر على وجه لا يشعر بالماء فحاشا
القدر فلا يعتبر فيه وفيه بحث اما اول فلان النوم من العوارض السالبة فلا يصح قوله بعذر من العباد واما ثانيا فلان
النوم مما يقف عليه من ابتلى به الا يرى ان يتعلق به اقتضاها الطهارة لو كان مبطلنا كما يتعلق به على ان الحجر المقتضى بعذر
من العباد ايضا معتبر في هذا الباب حتى يصح التيمم للقيد والجوس والجواب عن الاول من جنابة يكون دفعه كان من قبل العباد
ومن حيث انه ما يقصده طبع البشر مساوى والخفة الاولى تقتضي ان يعتبر النائم قادرا والثانية تقتضي ان لا يعتبر
فاعتبرناه قادرا احتياطا وحكما بانقاضي التيمم وقت موعده على الماء وعن الثاني ان يتم القيد والجوس لا ينفق طهارة
ولكن امرنا به وبالصلوة للحق على احترام الوقت كما ان يوم الحايض اذا انقطع دمها في رمضان وبعض اليوم باق الحك
بقية يومها احترام الوقت والذي يتحيز على طين بان الجهر لم يطرح وهو طالع فانه يمكن ذلك اليوم ثم يقضى والدليل على ذلك
انه يجب عليه ما لا يعادى الا اذا اطلق او خرج من السجن ولو كان يمينها من غير الطهارة لم يجب عليها وانما لم يمتنع وكذا التيمم
على ترك الوضوء كبدن الا ملافا لانه كما هو على ترك الوضوء ون التيمم وكذا القيد والجوس على وجه لا ينفق طهارة
الماء ولا حكم للتأخر خلاف من لم يأخذ حينا في المص فان عني باور لكنه ابتلى القدر سيما الغراء منهم فانه لم يجدون ماء
حينا يكفي الوضوء فضلا عن الاغتسال واما ثانيا فلان غيابة الماء في الرجل اذا راى اكان وضوءه هو او غيره باسرع
بحوزا الصلوة بالتيمم عنده ولان النادر اذا وجد وقد تناولوه النص فلا بد من اعتبار الاربى ان ابا حنيفة رحمه جواز التيمم
خاف ان يقتله البرد او يرضه اذا اغتسل وهو في الموضع ان تحقق هذه الحالى في الموضع نادر ولكن النص نادر فلا بد من اعتبار
فالظاهر هو ما قيل انه لا ينفق التيمم به اتفاقا وغايه ما يمكن ان يقال الكلام في النوم الذي لا ينفق طهارة وانه
في حكم النعطة لبقاء بعضا لا تستسار وعدم نقص الطهارة بد فاعتبر بما ولكن لتايل ان يترك لاسلم ان الكلام في النوم
لا ينفق طهارة فان الجنب اذا نام مضطجعا او مستورا ومن على الماء يبطل تيممه وعادة الجنابة مع ان هذا النوم مضطجعا
ليس في حكم النعطة حتى ينفق طهارة عن الحدث فعلم ان الكلام في مطلق النوم **قوله** لان الطبيب يريد بالطهارة **قوله**
الاجن يطهر باليس ولا يجوز به التيمم **قوله** الطهارة منصوص عليه فينصرف الى الكامل والطهارة باليس طهارة من وجه
لنبوته بالدليل الظاهري فلا يتناولوه النص وسيا نيك توضيحه ان شاء الله **قوله** ولانه آية الظهور فلا بد من طهارته بنفسه
وقد يتشكل ان النبي قد يطهر الخلق عن نجاسة اخرى كونه نجسا بنفسه الا يرى ان البول لو استعمل في التوبه الجنب يطهر
عن تلك النجاسة ويكون الباقي نجاسة البول حتى لو كان نجاسة مخففة يعفى اقل من الربع وان كان لا يعفى من النجاسة
التي ازيلت به الا قدر ثلث الدرهم **قوله** ويستحب إعادة الماء الا وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اجتهاد النبي فانه لا
خلط له عليه السلام من الاجتهاد الا اذا انقطع طمحه عن الوحي والعرق ان كون التيمم مطهر معلق على عدم القدرة على
الماء وقد تحقق بانعدام الماء ولو علقناه على انقطاع طمحه عند كونه تغييرا بالرى واتجاوز الاجتهاد للنوم فعلق على
انقطاع طمحه عن الوحي فلا يجوز **قوله** لبيع الاداء باكل الطهارتين كانا ارادنا كلفا وصفا لا اذا فلا يرد ان طهارة
الوضوء لما كانت كل الطهارتين وجبا لا يصح امانة التيمم للوضوء لا شئ بناء على الضعف وذلك ان كان لم
المتندي وصفا لا يمنع من البناء حتى ان المتندي اذا في جميع مكالات الصلوة من الواجبات والسنة والارادة ولم يأت الامام
بشي من ذلك مع الا قد جمع اختلافه صلواته كالان نقصا فان هذا لما كان اختلافا في الاصل لم يمنع الاختلاف وكذا المتندي

التمتع واليتم كما لا وفقنا ليس باعتبار الذات لما عرف انه ليس لاحدهما خلفا من الآخر انما الخلفية بالتمتع
على ما عرفت بل اختلا فهما من حيث الاوصاف فلا يمنع الا قدوة والله اعلم بالصواب **قوله** ولا يزال حكمه
يقين مثله وكما غالب الراي ليس كاليقين فلا يزول به العجز اليقيني ولا بلغ ايضا فيكون التأخير مستحبا فان
قلت يشكل بما اذا غلب على ظنه ان يقرب ما حيث يجب عليه الطلب ولا يجوز له التيمم مع ان العجز ثابت
حقيقة والقدره بغالب الراي لا باليقين **اجيب** بانه مغالطة لان الماء اذا كان يقربه في ظنه كان واجزا
للماء اي قادرا على استعماله بغالب الراي لا عاجزا **قوله** الا يبين على وجود القدره في الحال لم يستقم
لان عليه ان يظن بوجود الماء يكفي لوجوب الرأجل ان القدره في الزمان المستقبل في آخر الوقت فكذلك
ان اليقين بخروج القدره لا يورث وهو العجز الثاني فكان اليقين بخروج القدره عدم اليقين
اي لا يلزم وان يعتبره قادرا على استعماله لاستحالة وجوب الوضوء مع العجز عن استعمال الماء وقد روي
التيمم على استعمال الماء في أثناء الصلوة يفسدها متى فسدت حتى يجب الاستيقاظ بعود خوف الغت
لانه قد كان خائفا فوات الصلوة مع الامام ان اشتغل بالوضوء قبل ان يصلي الامام شيئا من الصلوة فلا
يكون خائفا فواته ان اشتغل بعد ما صلى الامام شيئا منها او لا ومتى عاد الخوف عاد العجز عن استعماله بالضرورة
والعجز عند منع وجوب الوضوء فيؤدي وجوبه الى عدمه وما ادى ثبوته الى بطلانه كان باطلا **قوله** ان اشتغل
بالطهارة قبل الوضوء صرفا للطهارة الى المعهود المتعارف او المطلق الى الكمال **قوله** ان تقوته الصلوة بشي
الى ان المرض هو خوف فوات كل الصلوة وهكذا ذكر في بعض المراسي حيث قال هذا اذا لم يرج ادراك البعض اما
اذا كان يرجو ادراك البعض لا يتييم **قوله** لانها لا تقضي شارة الى جواز التيمم عند عدم خوف فوات صلوة
تقضي خارج الوقت ولما نال ان يقول الصلوة الموقته وان كانت تقضي فالها فظة على الوقت الواجبة عليه لا يجوز
فيجب ان يصح التيمم عند فواتها فظة عليه كما يصح عند خوف وقت الصلوة **قوله** وهو الصحيح انما الظاهر
الرواية انه بحرية التيمم بحديث ابن عباس رضي الله عنه اذا تحبب جنازة وانت على غير وضوء فتم وصل عليها
لم يفضل قلنا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اذا تحبب جنازة فحسيت فورتها فصل عليها بالتيمم فقد
علقها بخوف الغت وليس للموت ذلك لتمكده من الاعادة **فان قلت** ربما لا يتمكن منها بان صلى من هو مقدم على
الوم الى كالتطامن والقاض وامام الى قلنا كما انه اراد بالولي في الصلوة لا ولي الميت ولا يخاف الغت من ولي
صلوته الى **قوله** لانا لو اجينا الوضوء يكون واجزا في صلوته فتفد **فان قلت** في التيمم اذا احث في الصلوة
فانصرف في وجوبه كان له ان يتوضا ويبقى على صلوته كذا ذكر القاض الامام في الدين في فصل المسح فعلم ان القدره
على الماء بعد انتقاض التيمم لانفس الصلوة **اجيب** بالمنع فقد ذكر في بسوط شيخ الاسلام ان التيمم اذا شرع في الصلوة
فسبق الحدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء يفسد صلوته لان القدره على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بطل
حكم الخلف كالوجود بالتيمم ما في خلال الصلوة قبل ان يتحقق فيه بالحدث وقديروا بان التيمم ينتقض بصفة
الاستناد الى الابتداء وجوده عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بحدث السابق اذ الاصابة ليس بحدث وفي
مسكتنا لم ينتقض التيمم بصفة الاستناد عند اصابة الماء لانتقاضه بالحدث الطاري على التيمم والقدره على الاصل

خوف

حال قيام الخلف بطل حكم الخلف ولم يوجد القدره عليه حال قيام الخلف وذكر في الحديث في الجواب عن الفرق المذكور
ان حكم الحدث السابق عند ولية الماء لا يستند الى ابتداء وجوده فانه لو شرع بالتيمم في صلوة النفل ثم اري
الماء يلزمه القضاء لصحة شروعه فالصلوة باعتبار عدم الاستناد وهذا الفقه وهو ان عود الحدث السابق
حكم انتقاض التيمم بروية الماء والرؤية حصل في الحال فيثبت الانتقاض فتقاضى فيقتصر عود الحدث السابق
ايضا على الحال وانما يتبع البناء لبطلان حكم الخلف بالقدره على الاصل قبل حصول المقصود لانه لا يشرع
مع الحدث هذا لفظه **قلت** لو تيمم وليس خفيه ثم احدث ثم وجد الماء يكتفي للوضوء يتوضا ويصل جلبيه
فلو لم يستند الانتقاض الى الابتداء لصح المسح على الخفين الا ان الاستناد ثابت من وجده دون وجه لانه
بين الظهور والاقتضار لان الانتقاض حكم الحدث والحدث وجد في تلك الحالة فكان محدثا من ذلك الوقت الا
ان ضروية محدثا معلق لوجود الماء وهو قد وجد لان فهذا يوجب ضرورة محدثا في الحدث فجعلناه ظهورا
من وجه واقتضارا من وجه فقلنا لا يجوز المسح على الخفين ولا بناء الباقي فيما اذا قدر على استعمال الماء في
خلال الصلوة عملا بجهة الاستناد وقلنا بلزوم ما شرع فيه من الصلوة عملا بجهة الاقتضار اخذنا بالاحتياط
في كل فصل ثم لما كان فساد الصلوة عند وجدان الماء بعد ما لحق التيمم الحدث في الصلوة مجتهدا فيه جاز
ان يكون مذهب السلف اعني العلماء الثلاثة للقول ببقاء الصلوة صحيحة اذ تبقى صحيحة عندها وتفسد
عنده فيبقى الخلاف فيما اذا شرع بالتيمم ايضا مع احتمال الاختلاف في صحة البناء بالوضوء باعتبار احتمال
بقاء الصلوة صحيحة عندهم او عندها لا عنده لا وجد الجزم بالاتفاق يستند لا بقوله لولا بما لو اجبنا الخ
لظهور ان هذا الاستدلال وانبات الاتفاق به انما يصح اذا كان فساد الصلوة عند وجدان التيمم الماء بعد
انتقاضه بتمه بالحدث مجتهدا عليه فيما بين السلف او فسدت عندها لا عنده فانما مع احتمال الاتفاق على الصحة
او كونها صحيحة عندها فاسدة عنده فلا وجه لهذا الاستدلال اللهم الا ان يجعل هذا استدلالا من المصنف
على اثبات الاتفاق بل يجعل على تعدد الرواية عن السلف مع هذا الاستدلال **قوله** لانها فوت الى الخلف
اشارنا هنا الى ان كل ما يفوت لا يخلو من صحتها بالتمتع عند خوف فواته اذا اشتغل بالوضوء سواء كان
الخوف بتقصير منه بان اخر الى ان خاف فواته او لا بتقصيره وقد اشاع اول الباب عند قوله لان التقصير
يأتي من قبله الا ان خوف الفوات لما كان بتقصير منه لا يبيح له الصلوة بالتيمم سواء كان لم يحافظ ام لا و
يبيحها نوع تناقض **قوله** وهو الظاهر اطلق لفظ الخلف على الظاهر مع انه ليس بخلف لان ارجح ركعات لا يكون
خلفا عن اثنين اما لانه خلف عند البعض واما لانه لا يتصور بصورة الخلف حيث يصار اليه عند العجز عن
اداء الجمعة وفيه نظر لان الظاهر ان كان خلفا عن الجمعة صلواته فهو لا يسقط الجمعة عن المكلف لا يبق في ذلك
سجرات ان ادى الظاهر مكانها حيث لا يقع باداء الظاهر الا في الاخرى به كفوات يوم الجمعة بخلاف قضاء الظاهر
فانه وقع الا في الاخرى بفوات اصل الصلوة واذا كان لا يرتفع الا في الاخرى بتركها فظة الوقت في الجمعة
مع الظاهر محتملان اسما ومن ظاهرا فلا يمكن ان يجعل الجمعة كوصف الظاهر منزلة محافظة الوقت الا يرى انه
لا يصح بناء الظاهر على الجمعة لو كانتا صلوة واحدة لصح بناء احدهما على الآخر فلا يكون الظاهر معينا حتى يكون

نقصان ما لم يعلم بجزءه المسح في وقت الصلوة نعم انه لا يمسح بعد خروج الوقت اذا كان الحدث جاريا
وقت الوضوء او اللبس لا يكون طهارة ناقصة بل يكون الحدث سابقا لتمامه بعد خروج الوقت هو الحدث
السابق والمسح اما يجوز حديثا اخر لقوله ثم احدث **قوله** والميت اذا لبس خفيه ثم رأى الماء وفي الكافي
لو تيمم ولبس خفيه ثم احدث ثم وجد ماء يكفي للوضوء بوضوءه ويغسل جلبيه ولم يمسح لان قيمته بطل بوجود
الماء مستندا الى اول استعمال قسرين انه لبس خفف بلا طهارة هذا كلامه وهو كحل لظهور ان الميت اذا احدث
ثم وجد الماء انما يبطل تيممه بالحدث لا بروية الماء لانه لم يكن شيئا عند رؤية الماء حتى يبطل به التيمم وينقض
التيمم بالحدث لا يستند الى اول استعمال صرح به القاضي الامام في الدين في فصل المسح **فان قلت** ان الميت
اذا اشرع في الصلوة فسبقت له الحدث فانصرف ليعيد التيمم فوجد الماء فنفسه صلواته ولو لا ان الميت ينتقض برؤية
الماء مستندا الى اول استعمال عند تحلل الحدث بين التيمم وبرؤية ما فسدت صلواته **اجيب** بالمنع فان القاضي
الامام في الدين ذكر ان الصلوة لا تنقض في هذه الصورة بل يتوضأ ويبنى على صلواته ولو سلم فالفساد للقدر
على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لان التيمم ينتقض مستندا الى اول استعمال فالجواب ان الشرع
قد جعل القدرة على استعمال الماء سببا لعود الحدث السابق حتى انه اذا قدر عليه ينتقض الطهارة التيمم
والطهارة لا ينتقض الا بما يضافه والقدرة لا تضاد الطهارة فلا بد من القول بعود الحدث السابق ولا سبب
لعود سوى القدرة على استعمال الماء فكان هو السبب له واذا قدر عليه وجب ان يعمل القدرة عملها الا بما ع
ولا شيء هنا يمنعها عن عملها الا الحدث المتحلل بينها وبين التيمم وان لا يصلح ما فعله انه يتعرض للطهارة
حالة البقاء ورؤية الماء يتعرض لها في الابتداء بمنعها عن التحقق واعادة الحدث السابق فجاز ان لا يبيح الطهارة
بالحدث المتحلل بين ثم ينعزم من الاصل بروية الماء وعود الحدث السابق بهذا السبب الشرعي اذا وجدوا كمن
اعتباره وجب ان يعتبر فيجب ان يعود الحدث السابق برويته عند تحلل الحدث كما يعود عند عدمه فعلى هذا
كان الصحيح هو وجوب الاستئناف فيما اذا انتقض التيمم في الصلوة بالحدث فذهب ليعيد فقدرة على تحلل
الماء كما هو ذهب البعض لا كما ذكره الامام في الدين رحمه الله ويمكن ان يجاب بالتزام ان الحدث لا يبطل التيمم
في حق الرجل لعدم سريته الحدث اليه اذا الخن ينعى سريته الى الرجل بل يبطل طهارة الرجل عند رؤيته الماء هو
الحدث السابق فيثبت ان اللبس كان على غير الطهارة **قوله** لا يبيح اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث
وتحققه ان اللبس فعل يحتمل الدوام حتى يصح فيه ضربا للمة فيكون بقاؤه كابتدائه ويسمى بقاؤه لبسا كما يسمى
ابتداءه باللبس فيصدق قولنا لبسها على طهارة كاملة اذا اكل الطهارة بعد اللبس كما يصدق اذا اكل الطهارة ثم
لبسها فقولنا اذا لبسها على طهارة كاملة ثم احدث فيبطل اشتراط اللبس على طهارة كاملة قيل الحدث واللبس عليها قبيله
موجود فيما اذا لبسها على طهارة ثم احدث لدوام اللبس الى وقت كمال الطهارة فصدق قوله لبسها على طهارة كاملة
ثم احدث يستند على كمال الطهارة قبيل الحدث سواء اكلها قبل اللبس او بعده فيبطل اشتراط الكمال وقت الحدث دون ابتداء
اللبس من غير ان يراه باللبس وانه كما نرى بعض الشافعيين او يجعل قوله على طهارة كاملة متعلقا بقوله ثم احدث كما ذكره في
بعض المواضع **قوله** هو الذي عندنا حتى لو غسل جلبيه ولبس خفيه ثم اكل الطهارة ثم احدث بجزءه المسح وعند الشافعيين

التناقض

بشرها

يشترط كمال الطهارة عند ابتداء اللبس حتى لو غسل احدى جلبيه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس الخف الاخر لا يجوز المسح
هو يقول وقت اللبس حال انعقاد العلة لانه سبب مسح سريان الحدث والحدث حال ثبوت الحكم فيشرط الطهارة في
الطرفين كافي فصاحب الزكاة يشترط كماله في طرفي الحول ولما انه انما يحتاج الى المسح وقت الحدث فيشرط كمال الطهارة
حينئذ وهذا لان الخف عند ما ناعا لا رافعا وانما يصير ما ناعا اذا كانت الطهارة كاملة وقت الحدث ولا يصير رافعا
العلة لا يتصور محلها ومحلها الحدث لا محل العلة محل حكمها وحكمها مسح الحدث فيكون محل الحكم هو الحدث وهو عدم
حال اللبس فلا يكون وقت المسح وقت انعقاد العلة فيكون اشبه بما في طرفي الحول وكما ان النصاب ليس شرطا فيها فكذلك
قوله فيراعى جميع ما ورد في الشرع فان قلت الشرع كما ورد في المسح على الظاهرة ويرد بالتقطيع والبدائية من الاصابع والاشياء
الى اعلى الرجلين وكل ذلك ليس بيمين **اجيب** بان حديث مسح القدم يوم وليلة والمسا في ثلثة ايام ولما سئل لا يقتضي
الا مسح مقدار ثلاثة اصابع على ما ذكر فلا يقتضي بالتقطيع والبدائية والاصابع لانه شرط ولا يقتضي بالاجزاء
تقييده بظواهر الخف فلانهم اجمعوا على ان كل الخف ليس محل للمسح حتى لو اكتفى بالمسح في السابق لا يجوز ولما سقط اعتبار كماله
محل للمسح وتعين البعض اياه صار مجعلا في ذلك البعض المراد بالنص فالحق فعل الرسول وهو المسح على ظاهر الخف ببياننا
له كما اتفق حديثا المخيرة بياننا في مسح الراس على ما روي في التقطيع والبدائية بالاصابع والحدث الثمور مطلق فيهما
فلا يقيده بفعل اليمنى **قوله** وفرض ذلك مقدار ثلاثة اصابع لان النبي لم يمسح الا على يمينه فقال اما يكفي ثلث
اصابع ولان قوله عليه السلام مسح اليمنى يوما وليلة يحتمل ان يكون معناه مسح خفيه بيديه فيجب استيعاب الخف
دون الالة ويحتمل ان يكون معناه مسح يديه بخفيه فيجب استيعاب الالة دون الخف فيقدر ما يستوعبه
الالة متيقن لانه واجب على التقديرين فيثبت ما هو المتيقن غير ان الاصابع اصل في اليد فاعتبرت هي دون
الكف ثم اقيم اكثرها وهو الثلث مقام الكل فلا يكال التخفيف لا يقال الاحتياط يقتضي ان يجب استيعاب الخف
لانا نقول الاحتياط معارض محل التخفيف فانه بوجوب الاكتفاء بمقدار الالة فوجب اعتبار المتيقن وتبرجه
على الشكوك بالتيقن او نقول لما احتملت استيعاب الالة واستيعاب محل حملناه على الاول اعتبار مسح الراس
قوله ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الفصل لا يجوز المسح لمن وجب عليه غسل جميع البدن عند وجوبه
ما يكفي لا عن الحدث ولا عن الجنابة اما الاول فصورته رجل توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ومعه قدر ماء
يتوضأ تيمم فلو اصابه الحدث بعد ذلك يتوضأ ويغسل جلبيه ولا يجوز المسح بعد ذلك لوليلة الخف بعد الوضوء
فكلما احدث ويجدا الماء يتوضأ به مسح غير داخل في لفظ الرواية اذ لا يجب عليه في هذه الصورة غسل جميع
البدن عند اصابته ما يكفي بل غسل بعضه لانه قد غسل اعضاء الوضوء والغسل عبارة عن جميع وهذا القدر تقدم
وهو ان الخف عند ما ناعا لا رافعا وفي كل موضع يجب عليه غسل جميع البدن عند اصابته ما يكفيه كالجانب الذي
تيمم لحياته ثم احدث لو توضأ ومسح على خفيه صار الخف رافعا حيث ينتقض حينئذ طهارة الرجل عند رؤيته
الماء مستندا الى الحدث السابق بخلاف ما اذا توضأ الجنب التيمم وغسل جلبيه ثم احدث حيث لا ينتقض جنب
طهارة الرجل مستندا عند اصابته ما يكفي لا غسل فلا يصير رافعا واما الثاني فصورته ظاهرا وهي ان يغسل الجنب
جميع بدنه بنوع تكلف ومسح على خفيه لا يجوز فان قد لبسها على طهارة كاملة لحدث صفوان الحديث على ما ذكرنا

بغسل

من معنى الرواية دليل على بعض المدي وهو ان لا يجوز للمسح عن الخباية لمن وجب عليه غسل كل البدن عند الصلاة
ما يكفيها واما عدم جوازها عن الحدث فقد اشار الى دليله فيما تقدم ان الخف عند ما نال الارض لم يتغير حال اقامته
عليه هنا فظهر ان من صورة المسئلة بقوله رجل قوضا وليس خفيه ثم اجنبه وبعده قد ما يكفي للوضوء
الى اخرها مر قد اصاب المحر وطبق المفصل ويقال لانه يطبق المفصل للرجل اذا اصاب الجحفة اذ لا بد وان يفرج
فيها صورة لا يجوز فيها المسح عن الحدث كن وجب عليه الغسل على جميع البدن عند وجوب ما يكفيها لا يتغير
اطلاق لفظ الرواية حيث لم يتغير فيه المسح عن الخباية فيجوز على اطلاقه وتبين ان تصوير المسئلة بهذه الصورة
لا يخالف لفظ الرواية على ما زعم بعض الشافعي ولا الدليل الذي اقام من حديث صفوان لانه على بعض المدي
واقعه اعلم **قوله** حديث صفوان بن عسال الى آخره **قوله** قوله عليه السلام يسح المقيم يوما وليلة مطلق
يتناول الجنب والحدث وهو مشهور فلا يجوز تقييده بحديث صفوان لانه من الاحاد **اجيب** بقوله شليم الله من
الاحاد بانه يوافق دالة الاجماع فانهم اجمعوا على ان المسح رخصة وان المطلب من الرخصة التيسير وليس
في الجنب في نزع الخف وغسل القدم لان غسل جميع البدن ومسح الخف منها يسهل العسر والتكلف فلا يشترع في
حقه او يقال انه مؤيد بدلالة المشهور لان شرعية المسح لدفع المخرج ولا يخرج الجنب لان الخباية لا تتكرر
قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يراى اذ اكنا سفا ان لا نزع خفافنا هذا يشترط ان نزع الخف ثم الغسل
مكره لان ادنى رجاء الامر الاستحباب كما هو مروي عن الامام الرضا **قوله** ويستغنى ايضا نزع الخف
لما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه كان في غزوة فززع خفيه وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا
روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الحدث انما يزول بالمسح نه لا موقتا الى وقت النزع **قوله** وكذا
مفهومه لما روى عن ابن عباس حديث صفوان فانه يدل على جزم جواز عدم النزع ثلاثة ايام ولياليها ولولم ينقض المسح
بعض المدة لجزم عدم النزع اكثر منه او انما يمايه بنفسه كذا في بعض الحواشي **فتنه** **نظر** لان النص يدل على
عدم جواز النزع ثلاثة ايام ولياليها اذ الحقنا حدث من بول او غائط او نوم فعاية ما يدل عليه حكم التقييد
بثلاثة ايام ولياليها انا ليرد الماسح بالنزع اذ الحديث بعد ثلاثة ايام ولياليها لان يوم بالنزع كما خفي من ثلاثة
ايام ومن لحق حدث بعد مضيتها وكذا قوله يسح المقيم يوما وليلة والمسا في ثلاثة ايام ولياليها يقتضي وقت
جواز المسح لا وقت حكم المسح وهو الطهارة وفي فتاوى قاضي خان ان مسح الخف اذا انتقضت مدة مسحه في
الصلوة ولم يجد ماء فانه يمسح على صلواته لانه لا فائدة في قطع الصلوة لانه حاجته بعد انقضاء المدة الى
غسل الرجلين فلو قطع الصلوة وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيم ولا حظ للرجلين من اليم وهذا يعنى على
صلواته ومن الشايخ من قال بعد صلواته والاول اصح **قوله** هو الصحيح اي القول بان شتر اخرج الكحل
او اكثر لثبوت حكم الانتقاض هو الصحيح والقول بان شتر المسح يخرج اكثر القدم هو الصحيح فتوجه هو الصحيح
على الاول احتراز عما روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ان زال عقب الرجل بطل مسحه فهو لا يشترط خروج
الكحل والاكثر وعلى الثاني احتراز عما روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ان شتر القدم في موضع قرار
القدم ثلاثة اصابع لا ينتقض مسحه فهو لا يقول بالانتقاض بخروج اكثر القدم **قوله** ومن ابتدأ المسح وهو

الجنب
يجز

مقيم فاقبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثة ايام ولياليها عملا باطلاق الحديث وقال الشافعي رحمه الله يقيم المقيم لان
المسح عبادة فاذا شرع فيها على حكم الاقامة لم يتغير بالسفر كالصوم يشترع فيه ثم يسافر وكما صلوة يشترع فيها
في سفينة في المصر ثم تيسر في مصر سافرا في صلواته فصلواته لا تتغير لان حال الاقامة حال العزيمة وحال السفر حال
رخصة فاذا اجتمع في عبادة غلبت العزيمة الرخصة ولنا ان المسح جائز له وهو سافر فله ان يسح كما لم ين السفر
لاطلاق الحديث وكما لو سافر قبل الحدث وهذا لان المسح في المرة كصلوات يوم وليلة وصيام شهر بدلالة ان بعض
لا يبطل ببعضه وفساد اخر المسح لا يوجب فساد اولها فان اعتقاد حكم الاقامة لا يلزم ان يعتقاد حكم السفر لاجزائها
كن سافرا في اليوم او اخر رمضان يسقط عنه شطرا في الصلوة وباقي الصيام وهذا لانه جائز ان يفصل بعضه
عن بعض فسادا فكذا جاز تغيرا ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخره كالصلوة فانها حكم متعلق بالوقت
فاعتبر فيها آخر الوقت كذا في الكافي ولقائل ان يقول بل المسحات كصلوة وقت وصوم يوم لوجوبها الى سبب
واحد وهو التحفظ بخلاف الصلوات والصلوات باختلاف اسبابها فتتحقق صحة المسح على حكم الاقامة كالزوم في الصلوة على
حكمها ولو شرع في الصلوة على حكم الاقامة ثم صار سافرا فكذا اذ اصرح المسح وانعقد السبب لصحة على حكم الاقامة
وجبان لا يتغير عند طريق السفر لمانا ان المسح كالصلوة فلا شك ان المسح الواحد كصلوة واحد فاجب ان
لا يبقى المسح الواحد الذي شرع فيها على حكم الاقامة بعد انتهاء يوم وليلة والخلاف فيه كالحل في المسح المتعد
وايضا اعتبار من المسح بوقت الصلوة شكل لان وقت الصلوة سبب لوجوبها والسببية تقتضي في آخر الوقت
عندنا فكذا اعتبر فيه اخرها اما هي من السببية تقرر بالتحقق مع الحدث فلا معنى لاعتبار آخره والجواب ان سبب
المسح ان كان هو التحفظ والتحفظ فعل لقائه حكم ابتدائه فكانه تحفف بعد ما صار سافرا فينقضي المسح على حكم
السفر كما انعقد له على حكم الاقامة فاخذ آخر الوقت في مدة المسح حكم السبب من حيث ان السبب يوجد فيه وهو التحفف
الذي في حكم المبدأ **قوله** ويجوز المسح على الجباير ولو تركه جاز وان لم يضر وعندنا ان لم يضر لم يحز لانه عليه السلام
امر عليا رضي الله عنه بذلك والامر للوجوب وله ان الرخصة لا تثبت بخلافه كذا في الكافي **قوله** ثبتت رخصة
القفزة الاجرة بخبر الواحد ومسح راسه بالقياس على مسح الراس على ما تقرر في الكافي وخبر الواحد ليس باقوى
من القياس **اجيب** بان خبر القفزة من المشاهير ولو سلم فالتحيز لحيي بيانا لجلد الكتاب وهو قوله ايتموا الصلوة
على ما صرح به بعض المحققين والخبر الواحد اذا خرج بيانا للجمهور جاز ان يثبت به الرخصة ومسح راسه بالقياس
بالدلالة دون القياس **قوله** اقل الخيض ثلاثة ايام ولياليها يريد بالليالي الليالي التي يحل في هذه الايام
ولا يريد به ثلث ليال مقدرة كذا في الميديد وفي الشرح اختلف العلماء على خمسة احوال فعدنا اقل من الخيض ثلاثة
ايام ولياليها وعن ابي يوسف ثومان والاكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن ابي حنيفة رخص ثلاثة ايام ما يحلها
من الليالي لان في الاثار ذكر التدرج بالايام ففعلنا الايام اصلا وما يتخللها من الليالي يتبعها ضرورة وقال مالك
بقدر ما يوجد ولو بساعة وقد اشارنا في يوم وليلة واجتنبنا جزمهم بما روى ابو امامة الباهلي ان
البر عليه السلام قلنا اقل الخيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمرو بن ابي العباس وعثمان بن ابي
العاص وابن بن ملك رضي الله عنهم ثم ذكر الايام يستحب الليالي كما في قصة زكريا عليه السلام حيث قال في موضع ثلثة

باب المسح والاحتياط

ايام وفي موضع ثلثة ليال والقصة واحدة فلو لم يستتبع احدهما ما بارز بها من عدم الايام او الليالي لما صح ذكر
العدد مقدر بهذا فظهر ان ما ذكر في الحمدي فذلك راية عن ابي حنيفة رحمه الله ولكن المذهب هو التقدير بثلثة
ايام فلا حاجة الى التاء ويل المذكور **فان قلت** لو لم يستتبع ذكر الايام ما بارز بها من الليالي وذكر الليالي بارز بها
من الايام لم يكن بين ثلثة ايام وثلثة ليال قصة واحدة فلو لم يكن في كل واحد منها فائدة ليست في غيرها
حيث نطق احدهما بان زكريا عليه السلام كان سلوبا القدرة عن التكلم مع الناس ثلثة ايام ودل الاخر على
انه كان كذلك بثلث ليال فكل منهما ساكت عن مضموم الاخر على تقدير عدم الاستتباع لا ناطق بخلاف مضموم
قلنا قوله تعالى آيتك ان لا تكلم الناس يقتضي حصر الآية على جلس الناس عن التكلم في المدة المذكورة اذ الآية
في آيتك للجنس فيكون المعنى ما آتيتك الا سلب قدرتك عن التكلم في هذه المدة فلو لا ان احدهما يتناول ما
بارزه من الاخر لزم حصر الآية على السكوت في المديتين المختلفتين واختصارها في احدى المديتين بناء على اختصاصها
في الاخرى وبعبارة اخرى اذ الله جعل مجموع الآية في موضع السكوت ثلثة ايام وفي موضع ثلثة ليال فلو لا ان
الايام يتناول ما بارز بها من الليالي وبالعكس لزم ان لا يكون مجموع الآية ثلثة ايام وذلك لا يكون مجموعها ثلثة
ليال والنص ناطق بان كلا منهما حلة الآية وان يكون كذلك الا وان يكون احدهما بمعنى الاخر وذلك بان يتناول
الايام ما بارز بها من الليالي وبالعكس نعم ينكسر ما سيا تيك في الاجابة ان امرأة اذا استأجرت فربا بثلثة اياما
فلبت بالليل ضمنتم ثم اذا جاء النهار بثلثة من الضمان فلو كان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول ما بارز بها من الليال
وبالعكس لكان لها لبست اياما بالليل ولا يقضى لولبت بالليل **فقلت** وهذا يقتضي عن تقدير الشرح
فان قدرنا قل المدة بثلثة فلو كان ما دونها يكون بثلثة اقل مده وذلك ابطال موجب النص **فقلت**
في التقدير خمسة عشر يوما لما روى عن علي رضي الله عنه انه قال ما زاد على خمسة عشر يوما فهو استفاضة وعن عطاء بن
تحفيق خمسة عشر يوما وقال عليه السلام بكت احدا من شطر عمرها لا تصلي **فقلت** لان تقدير الشرح يمنع
الحاق غيره به وذلك انه لو اقيم اكثر مقام الكل مع كون الثلثة مثلا اقل المدة لزم ان يكون الاول شيئين
الثلثة المتبقية والحكمة واستحال ان يكون اقل المدة شيئين احدهما اقل من الاخر ليقطع بتعيين اقل حثينة
لا في المدة بخلاف تقدير اشتراط الطواف بالسبع لا بتمام التنصيص فيها بالاقل والاكثر فلا مانع من اقامة الاكثر
مقام الكل ثم بعد ذلك الفرق بين تقادير الصلوات والعقوبات وبين اعداد الاشراف من حيث ان الاكثر لا يقوم مقام
الكل فالأقل يقوم مقامه والثاني بناء على معنى آخر وذلك ان الاكثر انما يقوم مقام الكل اذا كان البعض يقبل
الفصل عن البعض اداء وافادة الاكثر يقيد الكل كالطواف فان بعض شواطئه يقبل الفصل عن البعض في الاداء
حتى لو طاف بعض الشواطئ واشتغل بعض آخر ثم اقربا جاز وكذا يفيد الاكثر من المبالغة في التعظيم ما يفيد الكل
ان يقوم اكثر مقام كله بخلاف ركعات الصلوة لان بعضها لا يقبل الفصل عن البعض حتى لو اشتغل بعض ركعات
فسدت الكل وبخلاف تقادير العقوبات اذ البعض لا يفيد ما يفيد الكل من معفو الرجو لتفاوت احاد الناس في
الانزجار فلا قطع لنا بتحقق الانزجار عند اقامة الاكثر فاعبرنا فيها بالعدد المنصوص والله اعلم **فقلت** انما جاز
ما سوى البياض الخالص حيا وروي عنها ايضا انها قالت كنا نعد الصفر والكدره حيا وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقلت وفي الرجم منكوس **فان قلت** فينبغي ان يكون الكدره حيا اذا تأخر عن الصافي **اجيب** بان التقديم والتأخر
في الخروج على وجه ذكره ابو يوسف رحمه الله انما يتذكر عند اجتماع الصافي مع الكدره وعند اجتماعها وجبا عن
الكدره او لا لان في الرجم منكوس وما اذا تأخر الكدر من الصافي يكون حيا ايضا لاجاز ان يكون الدم صافيا كله فيخرج
قطراته صافية ثم يتكدر بتغير المزاج فيخرج كدرا وبالجملة انا انما نذكر في تقديم الكدر على الصافي في الخروج عند اجتماعهما
في الرجم لا مطلقا على ان القياس ان لا يكون الكدره حيا اذا تأخرت عن الصافي لكنا تركناه بالاجماع نعم لخصم ان
يقول في الرجم ان كان منكوسا فالصافي من الدم جائز ان يكون اقل من الكدره منه ويكون الكدره كان بدل الصافي فيجب
ان يكون تحت الكدر كما نشاهد ذلك في عصير السكر اذا طبخ حيث يكون الكدره منه فوق الصافي لمحقته وتغل الصافي
فاذا انفع لم الرجم يجب ان يخرج الصافي ثم الكدره وحيث خرج الكدره لا علم انه ليس بدم الرجم والدليل عليه ان المعتاد
فيما ينزله من حور ورج الصافي قبل الكدره لو كان الكدره اقل من الصافي كان تحت بالضرورة فيخرج قبل خروج الصافي
غاليا وليس الامر كذلك فعلم ان الكدره اقل من الرجم حار فيغلي الدم فيه وعند الغليان يغلي الكدره كما في عصير
السكر **فقلت** وان كانت كبيرة لا ترى غير الحضره يحمل على فساد المني لان فساد الغذاء لا بد وم فكون بعضا البنت
ولا يكون حيا اذا الحضي هو الدم الخارج من مبيتها ولولا بعد ما فسد لم يبق مبيتها له **فقلت** لتواحيات رضي الله عنها
روى عن امرأة قالت لعائشة رضيها ما بال احداثا يغتضي صياح ايام الحضي ولا يقضي الصلوة فقال احداثا اننا كنا على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم تغتضي صياح ايام الحضي ولا تقضي الصلوة فانكرت عليها السؤال لشرفها الى ونسبها الى حروراء وهي
قريبة كانت اهلها يصالون رسول الله في الدين **فقلت** وهو حجة على الشافعي رحمه الله في اباحة الدخول على وجه
المرور ثم كما بقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون واجبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا
والمراد بالصلوة المسجد اذا الصلوة جوبا لا محض وان كان عابرا سبيل قلت الآية محتملة لوجهين احدهما ان المراد بالصلوة
المسجد والجنب حقيقة والثاني ان يكون المراد بالجنب غير المغتسل وبالصلوة حقيقة اي غير مغتسلين الا عابري
سبيل اي مشافين عاديي الماء فان الجنب جاز ان يصلي بالتميم غير يغتسل لكن تعيين الاحتمال الثاني بقوله عليه السلام
لا احلها الى المسجد لجنب وبما ينص **فان قلت** الآية نزلت في رجال من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فيصيرهم
الجنب ولا يجزؤون من الا في المسجد فنزلت ترخيصا لهم وذابعتين المعنى الاول مراد **اجيب** بان الصلوة لما
كانت مباحة لغير المغتسل العادم الماء بالتميم فلا يباح له دخول المسجد بالتميم اولى فبالمعنى الثاني ايضا يستغنى
عن الآية حكم الحادثة فلا يبعد ان يحمل عليه عند قيام الدليل بل المعنى الثاني اقرب بدلالة قوله حتى تغتسلوا يعرف بالتأمل
فقلت ولا يطوف بالمبني لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف افعلى ما ينفع الحاج غير
ان لا تطوف بالبيت حتى تطهر **فقلت** ولا ياتيهما زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وهل يستمتع بهما
قال محمد رحمه الله يجتنب شعاع الدم ويستمتع بهما ما دون المدة بلائله وروا لا يستمتع بهما فوق المدة ومحت
الركبة ويجتنب غيره ذلك ويكون مع الاثر لقوله تعالى فاعتزلوا بينكم وبيان كل بدنها الاما وانهما حاضيت
عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس في فائتد فيمسا شراي وانا حايض وكان يخرج رأسه
وهو متعنت فاعسلها وانا حايض وعن معاذ قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل للرجل من امراته

وهو باق على ما فوق الاثر والتعريف عن ذلك افضل **قوله** وباطلاقه يتناول ما دون الآية **قلت** ما دون
الآية ليس بقول من عرفت الحق لا يجوز به الصلوة **اجيب** بان قوله عليه السلام بين القرآن تصريح بعدم قراءة
جواز قراءة ما دون الآية لان معناه جزء منه وبدون ما دون الآية قرآن حقيقة فهو احتياط وهو ليس بقول
من عرفت ان الصلوة ايضا احتياط في كل فصل **قوله** والجائز حلت المحدث دون الحدث مشكلا لما تقدم من
الآدمي غير متجوز في حكم الحدث بل الشخص كله موصوف بأنه محدث وكان ينبغي ان يجب غسل الكل الا انه اقيم
غسل رأس الاصابع مقام الكل بتيسر ولا يكره للمحدث من المصنف بعضه مع ان الغسل كالغسل حيث
لا يجب غسله ولا الحدث والجائز بخلاف الرجل مع ذلك يفرقان في حكم دخول المني حتى جاز للمحدث دون
الجنب والجواب ان الحدث والجائز ان كان بخلاف في كل البدن فلول الجائز تام معتبر في وجوب الغسل
فيظهر في جميع ما يتعلق به الطهارة كالقراءة ومشي المصنف ودخول المسجد وحلول الحدث ليس كذلك بتلك القرينة
فتلك المس فوق القراءة فيجوز بها والظن وانه فلا يحرم بشئ منها والقراءة بين بين فيجوز بالاكثر دون الاصغر كما
ان المصنف فوق المسجد حرمة فيجوز بها ولم يحرم دخول المسجد الا بالجائز فظهر ان المراد بقوله والجائز حلت المني
دون الحدث انها حلت المني لولا ما دون الحدث لان حلوله دون حلولها **قوله** لانه تابع اعتبار التوب للمني
هنا متصلا حتى لم يحرم المسح به وجعله في حكم المني فيما اذا بقي الطيب في ثوب المحرم حيث اوجب غسله بخلاف ما كان على
بدنه من بقية الطيب الذي تطيب به قبل الاحرام فانه لا يجب غسله لكونه تابعا وذلك ان التوب للمني متصل
ببدنه من وجه وبما بين عنده من وجه فاعتبر في كل فصل ما هو الاصول **قوله** لم يحل وطهرها حتى تغسل هذا اذا قطع
الدم على عادتها اما اذا انقطع دون عادتها لا يحل وطهرها **قوله** فلا بد من الاغتسال ليرتفع جانب الانقطاع
ليسا كجانبه بخلاف احكام الطهارة عليها شرعا وبهذا يسقط ما يقال يتوهم ان الانقطاع محقق والعدم
مؤهوم لا يعارض المحقق حتى يحتاج الى الترجيح المني عن استواء الاحتمالين وذلك ان المراد بالترجيح هو
التأكد دون حقيقة الرجحان والمحقق ان كان لا يحتاج الى الترجيح على الموهوم فهو محتاج الى التأكد وقطع احتمال
الغير بالتدريج الممكن ويسقط ايضا ما يراوده لا اثر للاغتسال في انقطاع احتمال عود الدم كيف وزعمه عود الدم
بعد الاغتسال **قوله** ان كانت المرأة كتابية حل وطهرها بدون الاغتسال اذا انقطع الدم لا قبل من عشرة
قلت وجهه سيا يتك في باب الرجعة ان شاء الله تعالى **قوله** فوق الثلث قيد به ليقرب الحكم فيما اذا انقطع
الدم دون الثلث بالطريق الاولى اذا عود فيه الطهر لا يتلا وبنا آثم بالحوض في كل شهر فانه لا يكون اقل من
ثلثة نفود الدم فيه كالمتيقن بالقياس الى ما انقطع الدم فوق الثلث **قوله** وانقطع الدم المعة ايام وانقطع
دم الحيض عشرة ايام فاللحم للعلة لان الحيض عشرة ايام فانقطع دم الحيض اذ لا يزيد على عشرة ايام وهذا
يسقط ما يقال لا حاجة الى ذكر الانقطاع لجواز قربها بعد مضي عشرة ايام انقطع الدم ام لا **قوله** حل وطهرها قبل الغسل
خلاف الفرو الشافعي مما اشتهر فانها يشترط الاغتسال في هذه الصورة ايضا **قوله** الا انه لا يجب
للمني في القراءة بالتشديد فان هذه القراءة وان حلت على ما اذا انقطع الدم لا قبل من عشرة ايام لكنها تنقضي الاغتسال
في صورتين ظاهرا **قوله** فانه تعالى فاذا ظهر فانوهن تعليق لاثبات على الطهارة والمعلق بالظن

عدم ثم قبل وجوده **اجيب** بان المعلق استحباب الاثبات وانه عدم قبل وجوده **قوله** لانه قد اورد
فانوهن الاباحة في قراءة التشديد فلو حل على الاستحباب في قراءة التخصيص لزم ان يرد به الاباحة والاستحباب
جميعا وانه غير جائز وجوابه ان الجمع بين الحقيقة والمجاز اشارة من لفظ واحد جائز عند المصنف رحمه الله
به في العتاق فقبل باب العتق على جعل وانه يشير الى ان الجمع بين المنيين جائز عند سواه كان حقيقين او مجازين
او مختلفين **قوله** اذا تحلل بين الدين في منة الحيف فهو كالمني الجاري شرط ان يكون الدم محيطا بطرف العشرة
وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيف ولا ختمه بالطهر اذ الطهر ضد الحيف فلا يبداء بما يصادف ولا يهتم به ولكن
التحليل بين الطرفين نجعله تبعاً لها كما قلنا في الزكاة ان كان المني نصاب يشترط في اول الحول وآخر ونقصانه
في خلالة لا يضر **قوله** وهذه احاديث الروايات عند في حصة رضى الله عنه **قلت** عن ابي حنيفة رحمه
الله اربع روايات احدها هذه والثانية وهو قول زفر رحمه الله ان الدم اذا كان في منة الحيف ثلثة ايام لا
يكون الطهر فاصلا ويكون كالمني المتوالي وان كان اقل من ذلك يكون فاصلا والثالثة وهو قول محمد رحمه الله
ان الطهر المتحلل بين الدين اذا كان اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا وان كان ثلثة ايام فصلا فان كان اقل
من الدين او مشكرا لا يكون فاصلا ايضا وان كان اكثر من الدين يكون فاصلا والرابعة ما روى عن ابي
يوسف رحمه الله ان الطهر ان كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل وان كان خمسة عشر او اكثر يكون فاصلا وهذا القول
اسهل لعدم التفصيل فيه اصلا فهوهم وفي القول الاول تفصيل من حيث ان الطهر اذا لم يكن فاصلا اذا كان الدم محيطا
بطرف العشرة ويكون فاصلا اذا لم يكن وفي القول الثاني والثالث التفصيل ظاهر **قوله** ان استحباب الدم من الحيف
ليس بشرط الاجماع وكفى بشرط واحد لا يكون مستوعبا عادة فلو اعتبر الاستحباب ادى الى انسداد باب الحيف
بابه مفتوح فاقوى الى ان سده كان مفردا واذا اعتذر اشتراط الاستحباب شرطنا الدور في الاول والاخر
كما في نصاب الزكاة فانه لما اعتذر اشتراط كماله في كل الحول على ما عرف شرطناه في اوله واخر **قوله** فيعتبر اوله
واخره ويقال اوله ان كان معتبرا فاخره غير معتبر البتة حتى لو رأت الدم ساعة ثم انقطع ثلثة ايام او اربعة مثلا
ثم رأت الدم ساعة وانقطع الدم كان اول مرة دور الدم واخرها مع تاثيرها من انقضاء الانقطاع خصوصا
ولا دور هناك في اخر المرة ومثله في النصاب غير معتبر وايضا وجوب الماء شرط في الحول كله حتى لو ملك النصاب
في هلك ماله ولم يبق منه شيء ثم ملك النصاب في آخره لا يجب الزكاة وهذا لو انقطع الدم بالكيفية في انشاء المدة وهو
في طهره يكون الكل ايضا فان احدهما من الاخر **قوله** ما قل الطهر خمسة عشر يوما وعند مالك الطهر ما وجد قل
اكثر لاطلاق قوله عليه السلام تعالى ولا تغربوهن حتى يطهرن **قوله** ليس بشرط الاجماع وعلى ما ذهب
اليه مالك من ان الحيض ما وجد ولو بساعة والطهر ما وجد بلزم ان لا يكون المرأة حائضا الاحمال دور الدم ضرورة
ان الدم اذا انقطع بساعة كانت طاهرة في تلك الساعة اذ الطهر غير متقدم عنه بشئ وذلك خلافا لاجماع
وان يحل قربها من انقضاء الانقطاع في كل يوم وان تنقضي عدتها في يوم واحد اذا كان الانقطاع ثلث مرات في كل يوم
وكل ذلك بعيد جدا **قلت** اقل الحيض ان كان غير متقدرا عنه بشئ فاكثره مقدر رواية ودرية اثنا الرواية فقد ذكر
في شرح الكفر الطهر ابدى وفي الغنية استمر بها الدم الى الحادي عشر فاطرف لا كفاة عليها لان اكثر الحيض خمسة

عشر يوما في قول ابي حنيفة رحمه الله الاول وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله عن المختلطين ان اكثر الحيض عند
مالك والثاني في رحمها الله خمسة عشر يوما والدرية فلان ما كان رحمه الله قاسم دم الحيض على النفس في عدم
تقدير الاقل كما صرح به في الشرح واصل النفس ان كان غير مقدر فالكثير مقدر عنه بسبعين فيجب ان يكون اكثر
الحيض ايضا مقدر عنه اعتبارا لاحد نوعي دم الرحم على الآخر ولانه ذكر في مخلص الاشارات ان المستحاضة لا تتوضأ
عند ما كمل اصلا في بعض الروايات انها تتوضأ عند كل صلوة وفي ذلك اشارة الى ان الاستحاضة متحققة عنده وان
يتمتع الا وان يكون اكثر الحيض مقدرًا ولا يكون جميع ما قراه المرأة من الدم حيضا قل او اكثر واذا كان اكثر مقدر له
فما وجد في مرتبة من الدم يجعل حيضا واذا كان الدم قد رسا وتقطع اخره فالكمل كالدم المتوالي ما دام الدم باقية
واذا جاوزت المدة وانقطع وسما ساعة فذلك طهر صحيح حتى ان الدم بعد ذلك كان حيضا عنده ولو بساعة ثم هكذا
لا يعتبر انزلة الانقطاع المتخللة في المدة طهر الى ان جاء وزتها وبعد ذلك يعتبر الانقطاع طهرا ولو بساعة **قوله**
هكذا روى عن ابراهيم النخعي وانه لا يعرف الا توفيقا فالظاهر انه سمع صحابي وانه سمع من النبي صلى الله وسلم وهكذا
يغفل بما ذكره الكوفي شرح البرزوي ان قول من بعد الصحابة من التابعين وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالبرهان لا يوجب
وفوق ابراهيم بن الصواب وغيره فقل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس حجة لتعين جهة السماع فيه بخلاف قول
التابعي حيث لا يكون حجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت
السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع الا اذا ظهر دليل غير
وهو الراي لم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال الذي اشبه في التقويم نعم ذكر فيه على اننا لا نسلم ان الفتوى فيما لا يدل
للراي فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهوره كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا يدخل للمرافعة لقلنا
انه مبني على نقل وجعلنا حجة ايضا ولكنه لم يثبت هذا كلامه وانه اعلم بالصلوب **قوله** اذا استمر بها الدم واحتيج الى
نصب العادة فعند ابي عصمة رحمه الله لا يقدر طهرها بشئ لان لا غاية لاكثره عنده مطلقا وعند العامة مقدر ثم
اختلفوا فقال محمد بن ابراهيم المديني يقتدر ستة اشهر لا ساعة لان الطهر المختل بين الدمين دون مدة الحمل عا
واذ في مدة الحمل ستة اشهر فقد رآنا اكثر مدة الطهر ستة اشهر لا ساعة وقال الزعفراني الطهر في حقها تقدر بسبعة
وعشرين يوما لان الشهر يتخلل على الحيض والطهر واقل الحيض ثلثة فبق الطهر سبعة وعشرين يوما كذا في الكافي وذكر في
المحيط بيان هذا فقال مبتدأة رات عشرة وستة طهر ثم استمر الدم قال ابو عصمة حيضها وطهرها ما رات حتى ان عدتها
تنقضي بثلث سنين وثلثين يوما وقال المديني عدتها تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لجواز ان يقع الطلاق
في الحيض فيحتاج الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر لا ساعة وكل حيض عا ايام وقبل طهرها اربعة اشهر لا ساعة
لان اقل من استبانة الخلق ونقصا ساعة لما قلنا والحكم الشهد قد رة شهرين كذا في الشرح وقال ابو علي الدقاق
اكثره سبعة وخمسون يوما وقال الزعفراني اكثره ستون يوما ولو استمر الدم في المبتدأة فطهرها زوجها لا تنقضي عدتها
ابدا عند ابي عصمة لانه لا يقدر اكثر الطهر بشئ وعند المديني تنقضي بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات
كذا في الحمدي **فان قلت** ما وجد التوفيق بين ما ذكر في المحيط ان العدة عند المديني تنقضي بتسعة عشر شهرا الا ثلث
ساعات وما ذكر في الحمدي من انها عنده تنقضي بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات **قلت** وجهه والله اعلم

ان الطلاق اذا وقع في ايام الحيض فنكاح الحيضة غير محسوبة من العدة فيجب عليها التريص في ثلث حيض غيرها ولكن يجب
عليها التريص في تلك الحيضة ايضا ليمتدتها التريص في الحيض الاخر فان اعتبر مجموع ما يجب عليها التريص في ذلك مع حيض
وثلث اطهار ثم كل حيض عا الا في فاتها عشرة الا ساعة ضروري وقبح الطلاق فيها فلا بد من مضي ثلثي شهر او ثلث
هي المتينة وكل طهر ستة اشهر لا ساعة فكان المجموع تسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات كما هو المذكور في
الحمدي وان اعتبر ما هو عا وهي الحيضة المستقبلة مع ما يتخللها من اطهار ودون ما يجب عليها التريص من الحيضة
الاولى فقام المدة تسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات ثم ما ذكر من ان العدة تنقضي عند المديني بتسعة عشر شهرا الا ثلث
ساعات وبسبعة عشر شهرا وعشرة ايام الا اربع ساعات فذلك بيان اقصى مدة العدة والا في اقل من يطبقها في
ايام الطهر فينقضي عدتها باقل من ذلك يعرف بالتأمل **قوله** بنتيجة الاجماع اذا اجماع منعقد على ان دم الرحم
يمنع الصوم والصلوة والوطي ودم العرق لا يمنع واحدا منها فلما لم يمنع هذه الدم الصلوة علم انها دم عرق لا دم رحم فيثبت
الحكم الاخران دلالة كذا في الكافي وهو مشكل لان الاجماع على ان العرق لا يمنع شيئا منها انما هو فيما اذا لم يكن في الوطى
اقتربا بالدم كالرعاف اما اذا كان في الوطى اقتربا به فلا اجماع على انه لا يمنع الوطى فقد روي عن عائشة رضي الله عنها
ان المستحاضة لا يات بها زوجها وبه قال النخعي والحكم وكراهة بن قريظ وقال احدا يات بها الا ان يطول ذلك وفي رواية
عنه لا يجوز وطئها الا ان يخاف الزوج العنت كذا في النووي وفي الحاشية لم يقل بالاجماع لان هذا الحكم من لوازم عدم
الاتفاق وعدم الاتفاق ثابت بالاجماع فاذا ثبت الحكم في البعض ثبت في الكل وما يثبت من ضرورات الشيء فهو من
نتائجه وهذا ضعيف اذا اجماع قد انعقد على ان المستحاضة في الصلوة والاغتسال وغيرها من العبادات في حكم الطاهر
ولا اجماع في حل وطئها فلا يكون اجماعا على عدم الاقتراب ثم الاوضاع ان يقال انهم اجمعوا على ان حق العبد الحق بالرعاف
من حق الشرع لحاجة وغنى الشرع فلما سقط اعتبار بخلة دم الاستحاضة لرعاية حق الشرع فلان سقط رعاية حق العبد
في الوطى اولى وكذا اجماعا على ان ما لا يمنع الصلوة لا يمنع الصوم وقد ثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة فلا يمنع الصوم
ايضا وتقدر اخر اجماعا ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فثبت ان دم الاستحاضة لا يمنع الصلوة وما ذكرنا الا
لدفع الضرر عنها حتى لا ينقطع عن الخبر الموضوع ثبت انه لا يمنع الصوم والوطى لا يخلو تنقطع عن عبادة الصوم
والزوج عن الاستمتاع بها والجماع دفع الضرر في الله اعلم **قوله** والذي زاد استحاضة ثم لا تصلح في الزايد
على العادة في احتمال ضرورتها فيسبق كذا كذا في الكافي **قوله** وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فبديها لانها
لو كانت ذات عادة قبل ان يصيرها الاستحاضة فترك الصلوة ايام عا رها لما روي عن ام سلمة رضي الله عنها ان امرأة
كانت تهرق الدم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لتنظر عدد الدنيا والايام التي كانت تحيض من
الشهر قبل ان يصيرها الذي اصابها فترك الصلوة قد رة كمن الشهر فاذا اخلت ذلك فلتغتسل ثم تستقر
بشرب ثم لتصل **فصل في الاستحاضة قوله** يتوضؤون لوقت كل صلوة ولم يذكر غسل ثوب ابنتك بالدم
وذكر في الزجر ان لا يلزم في ظاهروا رواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه يلزم في وقت كل صلوة مرة كذا
في الحاشية وذكر في الزجر نقلا عن الفتاوى المرح السبيل اذا اصاب ثوبه من ذلك الدم اكثر من قدر الدم لزمه
غسل الثوب اذا علم انه لو غسله ليصيبه الدم فانه لا يمانا ولو علم انه يصيبه لا يغتسل عليه غسله وفي واقعات

الناظر إذا كان جرح سائر وقد شد عليه خرقه فاصابها الكثر من قدر الدرهم ان كان بحال لو عمل متجس قبل
الفرار من الصلوة ثانيا جاز له ان لا يعمل قال صدر الشهيد وهو المختار **قول** وقال الشافعي رحمه الله
لكل مكتوبة وقال مالك لكل نفل ايضا لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة الا ان الشافعي رحمه
يقول النفل تبع للعرض فلا يرد حكمه على حدة **فان قلت** قد سبق من مذهب مالك رحمه الله ان ما يكون غير معتاد
كعدم الاستحاضة غير ناقض للوضوء فكيف يتصور استحباب الوضوء على استعمال المستحاضة لكل صلوة عنده
وكيف سأل له التمسك بقوله دم الاستحاضة يتوضأ لكل صلوة **قلت** المطلوب بهذا بيان خلاف مالك
والشافعي في المعذور لا فيما ذكر من الجربان والا فلا يتصور خلاف الشافعي رحمه الله في الرعايا الدائم والرجع
السائل لان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عنده فلا يدل على ذلك خلاف مالك على وجوب الوضوء
بالاستحاضة وانما تشكك بالحديث المذكور فنقول ذكر في مجمع البحرين ان المستحاضة تتوضأ عند مالك
على وجه الاستحباب توفيقا بينه وبين ما يدل على ان الاستحاضة غير ناقض من قوله عليه السلام المستحاضة
صلت وان قطر الدم على الحصين ثم لما استحباب الوضوء لكل صلوة بالاستحاضة لتوهم الانتقاض وشبهته
لزم ان يفترض ذلك باستمرارها هو الناقض للطهارة اذ لو لم يكن استمرارا موجبا لا فساد الوضوء لكل
لم يكن استمرارا فيه شبهة النقض موجبا للاستحباب **قول** فلا يبقى بعد النزاع سخا يشربان
اداء النوافل انما يجوز له عند الشافعي رحمه الله قبل المكتوبة لا بعدها وهو المذكور في الجامع الصغير
للشيخ الامام بدر الدين الموسكي رحمه الله وذكر شمس الايمه في الجامع الصغير ان يجوز اداء النوافل بعد
الغراغ من المكتوبة ايضا وذكر في شرح الحاوي ان يجوز ادائها بعد خروج وقت المكتوبة ايضا **قول**
والمراد بالاول لانه محتمل والثاني محتمل فيحمل المحتمل على الحكم وقد يقال لا تدفع بين الحديثين وفي كل
فائفة ليست في الآخر الثاني بوجوب الوضوء في كل وقت ويشترى الى عدم جواز تقديم الطهارة على الوقت كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله والاول بوجوب الوضوء لكل صلوة وجاز ان يجزى الوضوء في الوقت حتى لا يجوز تقديمه
وجوب لكل صلوة ايضا حق لا يؤدى به فوضان **فان قلت** اصل اللام للعرض وقد امكن حمله عليه بان يراد
بالوقت ما يصح ادائه فيه من الوقفية وغيرها فيكون المعنى يتوضأ لما يصح ادائه في الوقت فيقتضي ان يصح اداء
الصلوتين بوضوء واحد على خلاف ما يقتضيه الحديث الاول **اجيب** بان قوله عليه السلام لكل صلوة ياتي حمل
اللام على معنى العرض فيستعين حملها على الظرفية كما هو الظاهر في الجار الداخل على الظرف على ان الحديث الثاني
يكون مؤلحا حينئذ فلا يكون يعنى ان يترك به موجب الحديث الاول والاحوط هو الاخذ بالاول فيجب العمل به
وانما علم **قول** لان اللام تستعار للوقت **فان قلت** اللام حروف والوقت اسم والوقت الحرف لا يستعار للاسم
اجيب اولها بالجمع فقد استعار الابدع غير وبالعكس وما ذلك الاستعارة الحرف للاسم والاسم والحرف ثانيا
بما تقرر في علم البيان لان الاستعارة في الحروف تابعة للاستعارة في متعلق معناها حتى يسمى استعارة قبيعية
لخبر قوله تعالى فانقطعت افرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبهة ترتب العداوة والحزن على الانقطاع بترتيب
علته الغاية التي هي المحبة والتبني ثم استعمل في شبه الامر الموضوع للدلالة على ترتيب العلة الغاية التي هي

المشبه

المشبه بدخول الاستعارة اولا في الخلقة والقرينة وتبعتها في اللام وهكذا في قوله تعالى لكل صلوة كانه امر بالصلوة
الوقت كما في قوله ايضا عوا الصلوة اي وقتها من شبهة الوقت بما هو عرض الوضوء فاستعمل في المشبه اللام الموصوف
للدلالة على العلية فهذا هو معنى استعارة اللام للوقت اي يستعار لما فرض للوقت حكم التشبيه وهو العلية الخلقة
قول ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا وقد يقال هذا لا يجدي نفعا لان الحكم يساعدا في بقاء الطهارة
ما بقى الوقت ولكنه يقول انها طهارة ضرورية فلا تظهر الا في حق اداء الغرض وما يتبعه من النوافل حتى يصح النفل
عنه بعد اداء المكتوبة بل بعد خروج الوقت ايضا على ما خرج به في شرح الحاوي لان يقال هذا التعليل خرج
ودلما ذكره الامام بدر الدين انه لا يجوز النفل عنه بعد اداء الغرض كما يشير اليه ظاهر قول المصنف حين قال
فلا يبقى بعد الغراغ وجه الرد ظاهر **قول** تيسيرا لاني المكلف قد يحتاج اداء فرضين او اكثر في وقت واحد
فلو لم يقع الوقت مقام الاداء لادى المخرج **قول** بالحديث السابق **فان قلت** لو كان الانتقاض بالحديث السابق
سماوي فيما اذا شرح المعذور في التطوع ثم خرج الوقت قلت اضافة الانتقاض الى الحديث السابق يقتضي
خروجها من شأن ذلك الوقت فخطأ هذا ظهورا من وجه واقصارا من وجه فقلنا لا يجوز البناء والمسح
وبطلان القضاء اخذ بالاحتياط كذا في المجدي وبهذا ظهر فساد ما ذكر منه في باب التيمم عند قوله ولو شرب
بالتيمم يتم وبني بالانفاق تامل تعرف **قول** ولا حاجة قبل الوقت فلا يعتبر **فان قلت** لو لم يعتبر كبريت يتصور
انتقاض بالدخول **اجيب** بان اداء الانتقاض عدم اعتبار الوقت المكتوبة والا فلا معنى للانتقاض
في حق الوقفية لانها لم تنقض لها ولا في حق النافلة لان الحاجة في حقها باقية نعم لقائل ان يقول كالا
حاجة اليه قبل الوقت لا يحتاج اليه بعد خروج الوقت ايضا الا ان يقال لما انتفى الحاجة قبل الوقت
لم ينقض وبهذا انعقد في الوقت لا يبطل بخروجه لان الخروج غير ناقض والحديث السابق قد زاروا الرائل
لا يعود الاسباب جديدة ولكن الكلام فيما اذا وجد الحدث في حالة الوضوء او بعده اذ لو وجد الحدث قبل
الوضوء لم يوجد حالة الوضوء ولا بعد حتى يخرج الوقت لا ينتقض الطهارة بالخروج اتفاقا ولا جلا ان انعقاد
الوضوء طهارة مع الجريان وبقاء عند طريان الحدث عليه ضرورة حاجته الى الاداء ولا حاجة بعد خروج
الوقت لما لا حاجة قبله فلا يفترق الدخول مع الخروج في الانتقاض كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله
قول فلا يعتبر قبله ولا بعده وهذا ايضا لا يستقيم الا وان يراد بالانتقاض بالدخول عدم اعتبار طهارة
لاداء الوقفية والا فلا يتصور الانتقاض بدون الانتقاد ذكر في الفوائد الظهيرية والمحقق من اصحابنا
قالوا على قول ابي يوسف رحمه الله لا ينتقض طهارتها بدخول بلا خروج كما هو قولها وفيما اذا انقضت الزوال
ودخل وقت الطهارة ما يحتاج الى الطهارة لاجل الظاهر عنه لان طهارتها انتقضت بدخول الوقت عنده
ولكن لان طهارتها ضرورة ولا ضرورة في تقديم الطهارة على الوقت **قول** ولها انه لا بد من تقديم الطهارة
على الوقت ليمتكن من الاداء كما دخل الوقت ولقائل ان يقول فيجب ان لا ينتقض الطهارة فيما اذا
توضأ المعذور بعد اداء الظاهر لصلوة العصر يخرج لانه يحتاج الى تقديم الطهارة على وقت العصر ليمتكن
من ادائها على وجه العزيمة فيدخل كل الوقت بالاداء والمسئلة بخلاف كما سيحكي في الكتاب ولا يقال ان تقديم

الطهارة على الوقت لئلا يمكن من الاداء كما دخل الوقت في حق المعذور متعذرا لان طهارة المقدور
لا داء الوقتية باقية الى ان خرج الوقت وانها تمنع من حصول طهارة اخرى لان طهارة الطاهر تحل
فصار الوضوء لصلوة اخرى كالطهارة والذي كان لاجل الوقتية قد بطل بخروج الوقت فلا وبعد دخول الوقت
العصر مثلا من وضوء آخر لا نقول انه لا يتأخر في فيها اذا انقضت وضوء اخر غير الذي ابتلى به والوقت
باق فتوضي لصلوة وقت آخر لم يخرج الوقت ودخل وقت صلوة اخرى فانه لا مانع هنا من تحصيل الطهارة
فالاولى ان يجاب بان الوقت قائم مقام الاداء فيما بقي الوقت فالحاجة الى الاداء باقية كلما فكل وضوء
وجد في الوقت يقع لهذه الناجزة والحاجة الى ادائه وقتية اخرى موهومة فلا يعتبر بمقابلة المتحقق
قوله والمختصة كانه اذا اراد بالمختصة المختصة المقدورة والافضل الذي ذكر ليس بتعريف
للمختصة لان المراء التي تزدادها على العشرة او انقص من الثلاثة مختصة وان لم يوجد دم الدم
في كل وقت من اوقات الصلوة بل هو تعريف للمختصة المقدورة **فصل** في النفاس وهو الدم الخارج
عقب الولادة يشعر بان خروج الدم شرط حق لو خرج منها الولد ولم ترد ما لا تكون مختصة نفسها
بمجرد خروجه وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله وفي قول ابي حنيفة رحمه الله انها تكون نفاسا
بمجرد خروج الولد وان لم ترد ما لان الولد لا يخلو عن بلة الدم وهي كمنى كمنى نفاسا واكثر المشايخ اخذوا
بقول ابي حنيفة رحمه الله وبه كان يعني الصدر الشهيد وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف رحمه الله ثم
الاختلاف يظهر في حق الغسل لان الوضوء يجب خروج الولد بالاجماع ثم الاولى ان يقول هو الدم
الخارج من القبل عقب الولادة لو خرج من قبل السرة وسال الدم من قبلها لا تكون نفاسا بل تكون
صاحبة جرح سائل الا ان يقال الولادة اسم لخروج الولد من الرحم فلا حاجة الى قيد زائد **قوله**
ينسد في الرحم كذا العادة وذلك لان في الرحم منكمس ولا يتقعر بالمكنوس شيء فيجري العادة الا اذا
انسد فيه والمخيم ان يقول سلما ان في الرحم ينسد بحيث لا يسقط عند الولادة اما الانسداد التام بحيث
لا يخرج عن الدم اصلا ايضا فيمنع الابري ان الحامل بعد وضع الولد الاول ترى الدم اياما كثيرة
ويكون الكل نفاسا مع ان في الرحم ينسد بمجرد خروج الولد الاول والا لا يبقى فيه الولد الثاني اصلا
وجوابه ان النطفة في اول الاحوال ماء سائل لا تستقر في الرحم المنكمس بانسد التام الذي لا يبقى معه
فرجة اصلا ثم لما عرفنا انسداد تام الانسداد بالدليل لا بد وان يحكم ببقائه كذلك الى ان خرج الولد
او لا دليل على انتفاخه اصلا ثم لما خرج الولد علمنا ان الرحم ينسد فلا يفصح لاستحالة الخروج مع الانسداد
فبعد ذلك لو كان في بطنها ولدا اخر لا بد وان يحكم بالانسداد لكن بقدر ما لا يسقط عنه الولد الثاني اذا
لا دليل للزائد وذلك القدر من الانسداد لا يمنع خروج الدم فيجوز ان تكون نفاسا اذا خرج الدم بعد
خروج الولد الاول فاما الدم الذي في حال خروج الولد فانه لا يكون به نفاسا على ما جاء في بعض الروايات
وان النسخ في الرحم يخرج بعض الولد لان الحكم بالانتفاخ انما هو بخروج الولد فيستبعد الانتفاخ بقدر ما
يخرج فيكون فيما وراءه منسد فخرج خروج الدم من الرحم فلا تكون نفاسا على بعض الروايات فاما على رواية

المثنى فانها تكون نفاسا عند خروج بعض الولد لان اعضائه متفاوتة فلا بد من ان يحصل بخروجه تخلل في
ثم الرحم فان قلت امتداد الدم دليل لانتفاخ الرحم بقدر ما يخرج منه الدم **اجيب** بانهم يعارضون بالنفقة فانها
دليل على عدم كونه من الرحم والحامل لا ترى الدم الا نادرا والناور هو دم العرق فاقادم الرحم ففما بينهما
او نقول الامتداد وان كان دليلا على انه من الرحم فمما عرفناه بالدليل من امتداد التام المانع عن خروج الدم
دليل على انه ليس من الرحم فلم يثبت كونه من الرحم بالمعارضة وقد استدل بقوله عليه السلام لا طهارة
الحامل حتى يستبرأ من الحيضة على الحامل لا الحيض لان النبي عليه السلام جعل الحيضة علامة فراح الرحم
فدل ان الحامل لا الحيض ولكن الحيض ان يقول جعلها علامة للغرض بناء على الغالب فان الحامل لا تحيض غالبا
ان لا يمكن اصلا فلا دليل عليه **قوله** بعد انتفاخه بخروج الولد وقد يشكك بان في الرحم لما انفتح بخروج الولد
حتى كان نفاسا وجب ان يكون الدم الخارج عن الحامل بالولد الثاني بعد وضع الاول وانقضاء مدة النفاس
ومضى الطهر الصحيح بعده حبيضا **قوله** ولهذا كان نفاسا بعض خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة و
محمد رحمه الله قيل ذكر محمد رحمه الله لم يقع موقعا قال شيخ الاسلام رحمه الله الولد اذا خرج اقله لا نصير
نفاسا وان خرج الدم لان النفاس ما يخرج عقب الولادة والولادة لا توجد الا بخروج الولد حقيقة او اعتبارا
ولم يوجد اما اذا خرج اكثره فقالوا على قياس قبل ابي حنيفة وان يوسف رحمه الله يثبت للنفاس لاني للآخرة
حكم الكل وعلى قول محمد بن زفر رحمه الله لا يثبت وفي المحيط امرأة خرج بعض ولدها فغن الى يوسف وهو
قول ابي حنيفة رحمه الله انه يعتبر خروج اكثر الولد وروى المعلى عن ابي حنيفة رحمه الله يوسف اذا خرج بعض
الولد صار نفاسا وروى هشام عن محمد رحمه الله لا نصير بد نفاسا حتى يخرج الرأس ونصف البدن او اكثر
واكثر من نصف البدن وعن محمد رحمه الله لا نصير نفاسا حتى يخرج جميع ولدها فلو ذكر ابا يوسف مكان محمد
لكان اوفق بالروايات **فان قلت** جاز ان يحمله قوله فيما اذا خرج اكثر الولد فيصح ذكر محمد رحمه الله لا نصير بد نفاسا
خروج اكثره فيما روى هشام عنه الا انه يشترط خروج الرأس او خروج الرجلان واكثر من نصف البدن **قلت**
نعم الا انه لا وجه حينئذ لترك ذكر ابي يوسف رحمه الله وتخصيص محمد بالذكر على ان تقليل المصنف بقوله لا ينفخ
باباه **قوله** وهو حجة على الشافعي في اعتبار النسيان تمسكا بما روى عن الاموي ان قال عندنا امرأة ترى النفاس
شهرين وعن ربيعة ادركت الناس يقولون اكثر ما تنفس المرأة ستون يوما **قوله** وتصور الام ام ولد الى
بالسقط المذكور وقد يشكك بان السقط لعدم كونه حيا محتاجا الى النسب لا يثبت نسب بالدعوة واستدلاله
يتبع نسب الولد الا ترى انه لو باع امره فجاءت بولد لاقبل من سنة اشهر من وقت البيع فان الولد فادعا
البيع لا يثبت الاستيلاء في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسب بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه
استيلاء الام كذا ذكره المصنف رحمه الله في باب دعوى النسب من كتاب الدعوى وانه تصرح بان النسب لا يثبت
في الولد الميت ففي السقط اولي واذا لم يثبت النسب فيه لا يتبعه الام في الاستيلاء وكلام المصنف رحمه الله يشعر
بان امية الولد يثبت للام يتبع السقط الذي ظهر بعد خلقه **قوله** وان كان بين الولدين اربعون يوما في الكافي
وان كان بين الولدين اربعون يوما فصاعدا قيل على قول ابي حنيفة رحمه الله يجب النفاس من الولد الثاني ايضا

اذا سبب النفس ولا والله الولد وقد تحققت ولادته فاستقام ايجاب نفاسه بخلاف الحيض لا في
ضريحه لان شرط حيضه الدم حيضا ان يتخلل بين ما طهرت به ولم يوجد وقيل لا يجب النفاس من الولد
الثاني على قياس قولها وهو الصحيح وكما تضع الولد الثاني تغسل وتغسل لا بد لا يتوالى نفاسه ليس
بينها طهر صحيح ثم لفظه **قلت** لو قال لامرأة كلما ولدت ولدا فانت طالق للسته فولدت ثلث اولاد في
بطن واحد وقع الطلاق عليها اذا طهرت من نفاسها بعد الولد الثالث عندا في حنفية رحمه الله والى يوسف
رحمته لان النفاس من الولد الاول والحامل تطلق ثلثا السنة عندها والمنسأ ليست بحمل للطلاق السني
فيما خرا الطلاق الاول الا ان تطهر من نفاسها بعد الولد الثالث اذا نفاس موجود بعد الولد الاول
والثاني والثالث ثم الطلاق الثاني يتاخر الى الطهر الثاني والثالث الى الثالث كذا في الايام للكمافي ولو نوع
تسا فرجع ما ذكره هنا لان الجواب المذكور ثم التعليل بقوله اذا نفاس موجود بعد الاول والثاني والثالث
باطلاقه لا يوافق واحد من القولين المذكورين هنا بل يجب ان يكون جواب المسئلة في القولين على التقصيل
والله اعلم موضع الولد **باب النفاس قوله** والمكان الذي يصلي عليه والمعتبر موضع القدم لانه لا بد
من القيام ويكون بالقدم وما موضع السجود فيشرط في رتبة السجدة في حنفية رحمه الله لانه ركن كالقيام وفي
رواية عن ابي يوسف رحمه الله عند لا يشترط لان السجدة يتاخر بالانف وان اقل من قدم الدرهم وعندها
يشترط لان السجود على الجهة فرض وذلك يزيد على قدر الدرهم وذكر في بعض المواضع الشرط هو طهارة مكان
القدمين وكذا مكان الجهة عندها وعند ابي حنيفة رحمه الله لو سجد بها بشرط ولو سجد بالانف لا
يشترط **قوله** ولهما ان المائع قالع كالماء والطهيرة اي افاد قاع الماء طهارة المحل النجس بعله القلع والزا
والمائع كالماء في القلع فليحق به دلالة وعدم معقولية الحكم ان كان يمنع الحاق غير المنصوص به بطريق
القياس فلا يمنع بطريق الدلالة على ان هنا حكيم انزال النجاسة عن المحل وهو معقول وعدم تنجس
الماء حاله استعمال وهو غير معقول فيقياس للاول ويتعدى الثاني تعدى النجاسة **قوله** فلم يجز
في البدن والرق له ان البدن كما يقبل النجاسة الحقيقية يقبل الحكمية ثم الحكمية اختصزها بالماء
فكنا الحقيقية ولا كذلك الثوب وايضا حارة البدن جائزة فلا يجزى الماء **قوله** فذلك بالارض
جاز **قلت** ذلك بالارض والسميح بها ليس بشرط بل الحكم والحث يكفي ايضا لانها يعلن على المسح فيقول
مقاس **قوله** جازاه فيه الترك هذه المسئلة مشكلا فان الفعل لا يعنى حتى يزدى والذي بالخفيف لا يجرى بالترك
الا انه جعل الذي في هذه الحالة مغلوبا مستهلكا فكان الاعتبار للمنى دون المذي **قوله** وقال الشافعي
رحمته الله المني طاهر وهو مروي عن علي بن ابي طالب رحمه الله وجهه وسعد بن ابى وقاص وابن عمر بن
وداود واحد في اصح الروايتين وهو مذهب اصحاب الحديث قال النووي وهل يحل اكل المني الطاهر فيه
وجها لا لصحابنا اظهرها لا يحل لانه معتذر فهو من الخبائث المحرمة علينا واما باق الحيوانات غير الكلبة
سها الكلب والخنزير فمنها نجس بلا خلاف وما عداها في بنية ثلثة اوجه الاصح انها كلها طاهرة
من مأكول اللحم وغيره والثاني انها نجسة والثالث منى مأكول اللحم طاهر غير نجس واجه حديث ابي عباس

رضي الله عنها قال المني كالحظا فامطه عندك ولو باخره شبهة بالحظا وهو طاهر وما روى عن عائشة
رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي وبان المني اصل
خلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب لا استحالة ان يقول ان الانبياء خلقوا من نجس ولنا قوله عليه
السلام لعائشة رضي الله عنها فاعسله اي المني ان كان طاهرا واؤكبه ان كان يابس **قوله** وقال
عليه السلام انما يغسل الثوب من نجس اي لا يغسل الثوب مما يخرج من بدن الانسان الا من نجس من البول
وغائط وقي ودم ومنى فلا يستغسل بالخرطوش ونحوه وقوله عليه السلام انما يغسل الثوب من نجس وذكر
منها المني تعاضت الاخبار فالاصح في اثبات النجاسة وخلقة الانبياء ثم لينا في كونه نجسا فانهم
قد خلقوا من الدم وانه نجس وللخصم ان يمنع كون الارض الدم المتعلق بخلقة الادمي نجسا الحاقا له
وهو المني ولو سلم فكونه دما متعلقا بحالة غارضية حيث يصير مضغطة طاهرة بعد ذلك بخلاف المني
فانه اصل الخلقة وبديهة العقل يحل ان يكون خلقة الاشياء بل خلقة الادمي كونه مكرما مما هو نجس
في اصله نعم مذهب الخصم شكل لا يقول بطهارة المني ثم يقول لوجوب نجسه وان خرج مؤثرا في انتقاض
الطهارة كما يرد العقل والشرع لا يرد بما يريده ولو كان المني طاهرا لما حكم الشرع بانتقاض الطهارة الكبرى
سواء اخرج لا عن شرع كما هو مذهب الخصم الا ترى ان الشافعي رحمه الله لا يجعل التعقير في الصلوة
مؤثرا في انتقاض الطهارة ولا نه ليس بخارج نجس وكذا الرجح الخارج من القبل لا ينقض الطهارة وان كان
ظاهرا قوله عليه السلام المحدث ما يخرج من السيلين يتناول الا انه خصصه بدليل العقل لانه طاهر وخروج
الطاهر لا يؤثر في انتقاض الطهارة عقلا واما التعقير فهي لما كانت جنابة عظيمة في حالة المباحات لا يبعد
ان يحكم الشرع بتنجس البدن عند صدورها عنه زجرا اما خروج المني فليس بجنابة في نفسه حتى يستحق التنجس
بسبب خروجه **قوله** ولنا قوله عليه السلام زكوة الارض بيسها اي بيسها زكوتها لان بيس الارض لا
يكون الا طهارة وطهارتها قد يكون بيسا وقد يكون غسلا بالماء **قوله** قد ذكر النووي ان الارض لا يطهر
عند ابي حنيفة رحمه الله ابخرها ومعلوم ان الخمر ليس بتطهير للاجزاء النجسة بل لتقليب علاها اسفلها فلا يكون
تطهيرها في الحقيقة الا باليس فلا حاجة الى الحل على التقديم والتقديم التاخير في قوله زكوة الارض بيسها اجيب
بان لكتاب الحنفية مشهورة بروايات ناطقة بجواز طهارة الارض بالغسل واما الخمر فعنى ان يجعل علاها اسفلها
في بعض الصور على بعض الروايات قال في الذخيرة اذا اصاب النجاسة الارض فان كانت رطبة طهرت بالصبي
عليها لانها تشرب فصارت كالعصر في الثوب وان كانت صلبة فاندفع الماء عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان
ونجس الارض الذي انتقل اليه الماء وان لم ينتقل يحرق ذلك الموضع الذي يجعل علاها اسفلها وفي الطحاوي اذا
كانت الارض متجددة وكانت صلبة يحرق في اسفلها خفيرة فيصبت الماء عليها فيفتح مع الماء في تلك الخفيرة
فيطهر الارض ثم يكبس الارض وان كانت الارض سميكة وكانت صلبة فلا حاجة الى غسلها بل يجعل علاها
اسفلها وفي الفتاوى البول اذا اصاب الارض صبت عليها الماء ثم يترك وينشف ذلك بخمرة فاذا فعل
ذلك فلا ظم وان لم يفعل ولكن صبت عليها الارض لا يطهر ماء كثير حتى عرف ان زالت النجاسة ولم يوجد لها

ولا يجرها ثم تركه حتى شئت الارض طهر فعلم ان ما نسبته النوى الى ارضه من الارض لا تطهر الا
بجرها منوع **قوله** لان طهارة الصعيد ثبت بطريق الكتاب فلا يتبادى ما ثبت بالحديث فان طهارة
التوب ثبت بالكتاب عني قوله تعالى وثيابك فطهر ثم هو يتبادى ما ثبت بالحديث من طهارة التوب عن النبي
بالزك وطهارة الخبز عن الجحاشه التي لها جرم بالزك وكذا طهارة المكان ثبت بدلالة النص على ما مر والدلالة لا يعمل على
العبارة ثم يتبادى ما ثبت بالحديث عني قوله عليه السلام طهارة الارض يسها **اجيب** بان هذا اريد بالدليل
القطعي لان اكثر نصوص الكتاب قطعية وبالحديث الدليل الظني لان الغالب فيه ان يكون ظنيا وما ثبت بالقطع
لا يتبادى ما ثبت بالظني اذ اليقين لا يزول الا بشك وطهارة التوب ان ثبت بنص الكتاب المذكور فهو نص
ما اول فقد قيل بعينه طهر نفسك ما يستفاد من الافعال يقال فلان طاهر التوب اذا وصفوا بالنقاء من المعايير
وفلان دس الثياب للقادر حتى يزهب ما لك الى ان طهارة التوب ليس بشرائط الصلوة لا يقال التاويل
المذكور لا يتقبح في القطعية لان حقيقة اللفظ لتطهير الثياب عن الجحاشة الحقيقية وما ذكر من المعنى مجاز ولا
معبر بالمجاز عندا كان الحقيقة لا نأقول هذا معني عرفي لا ترى الى ما ذكر في المذكر من قوله تعالى فلان طاهر
التوب اذا وصفوا بالنقاء من المعايير والحقيقة المستعملة ان كانت احق بالارادة فتعارف المعنى المجازي
يورث الشبهة لا محالة حتى ذهب ابو يوسف ومحمد الى ان المعنى المتعارف هو الاحق بالارادة فيكون ما لا
فكان ظنيا فيجوز ان يتبادى ما ثبت به ما ثبت بالحديث بل بالاراي **قوله** كثيرا ما يتبادى النسخ القطعي
ما ثبت بخبر الواحد بل بالاراي الا ترى ان الوضوء فرض قطعي وانه يتبادى بماء الزعران وهو محقق فيه وكذا
فرض السجود قطعي وانه يتبادى بوضع الالف وهو محقق فيه على ما سيأتي **قوله** قد نبهنا في صدر الكتاب
بجواب السؤال بالاستقصاء وحاصل ان الرض القطعي الثابت بنص الكتاب في الوضوء انما هو استعمال الماء
وهو القدر موجود في الوضوء بماء الزعران قطعاً واختلافهم في اشتراط بقائه على صفة المنزل من السماء لا يورث
الشبهة في وجود ما هو الرض اليقيني وهو استعمال نفس الماء حتى يكون قادراً في إسقاط الرض اليقيني به وهو
استعمال الماء وكذا الواجب على الساجد هو وضع بعض الوجه على الارض وهذا القدر موجود في وضع الالف يتعين
انما الخلاف في اشتراط بعض مخصوص فعنده ليس بشرط وعندهما شرط ولا يخفى ان هذا الاختلاف لا يورث شبهة
في وجود ما هو الرض في السجدة بالالف فلا يكون قادراً على مسئلتنا فان الواجب القطعي هو استعمال التراب
الطاهر وقد وقع الشك في كونه طاهراً لثبوت بالدليل الظني فلا يمكن لا إسقاط الواجب القطعي وبالحجة ان ما ثبت
بالدليل القطعي فلا يسقط ذكره عن الزمة الا باثباته قطعاً المتوضي بماء الزعران والساجد على الارض بالالف
فتأتى بما هو الثابت بالدليل القطعي قطعاً وهو استعمال الماء ووضع بعض الوجه على الارض اما التيمم بالتراب
الذي طهر باليسن فلم يأت بما هو المفروض قطعاً وهو استعمال التراب الطاهر لثبوت الشك في طهارته وكذا المصلح
اذا قرأ في صلوة بالتسمية حيث لا يجوز صلوة لانه لم يأت بآية الزمان قطعاً لثبوت شبهة ثبتت في قرأتها
بأختلاف العلماء فيها هذا وقد يتوهم هنا وجد آخر وهو ان يقال ان ايراد بقوله بنص الكتاب انه ثبت
بتنصيص الكتاب على اشتراط حيث قال صعيداً طيباً الى طاهر او المنصوص كامل وما يثبت بالحديث الظني

وهذا

ليس يكامل لتطرق شبهة العلم فيها فلا يتبادى به بخلاف طهارة المكان فان لم يثبت بالتنصيص بل بالدلالة وفي
هذا الوجه نظر ظاهر يعرف بادي تامل ثم قيل انما لا يجوز التيمم لان الطهورية زايدة على الطهارة وبالحديث
يثبت طهارته لا طهوريته **قوله** لما ثبت به الطهورية بقوله عليه السلام التراب طهور المص لان الماء التراب
الطاهر فيدل على ان كل تراب طاهر طهور ما لم يجد الماء **قوله** وقال الشافعي رحمه الله قليل الخبث وكثيرها
سواء ذكر في شرح الحاوي ان قليل دم البرغوث والقمل والبعض والفرج والدم والعصا والحجارة والسنرة
وبول الخفاش وذرة الذباب وطبق الشارع الغنى عفو لتعذر الاحتراز عن ذلك فعلم ان القليل الذي لا يمكن
الاحتراز عنه عفو عنه ايضا **قوله** اخذنا عن موضع الاستنجاء فانما اجتمعنا على ان الاستنجاء بالخبر يكفي وانه لا يستعمل
الجحاشه حتى لو جلس في ماء قليل نجس فعلم ان قدر موضع الاستنجاء عفو فان **قوله** موضع الاستنجاء سافط المني
حتى يعتبر القدر المانع ورأه يعجز الاخذ به في تقدير ما هو معتبر **اجيب** بان الضمير لما اثرن في سقوط اعتبار موضع
الاستنجاء فلان في عقوبة ذلك القدر مع كونه معتبراً اولى لان العفو في حاله من سقوط الاعتبار نعم موضع
الاستنجاء ليس بعفو عند الشافعي رحمه الله حتى يجب الاستنجاء عند الخوا والماء لا يقال الخ لا يستعمل الجحاشه
لان الزك لا يستعملها مع ان المحل يطهر به وما تجس الماء القليل اذا جلس فيه في زمان يكون باعتبار عوده نجساً
كما يعود التوب الذي طهر بالزك من المني بعد اصابه الماء به على انه لا يجس في رواية **قوله** الكبير المتعلق اي كبير
وزنه وثقله فالمراد بالمتعلق المتعلق ولو رفع المتعلق صفة اخرى للدرهم فالمراد بالمتعلق ما يبلغ وزنه مثقالاً والمتعلق
قيراطاً والقيراط حبة واربعه اثمان حبة والحبة شعيرتان **قوله** وقيل في التوفيق وكان الحاصل على التوفيق وهو ان
الرواية الاولى لو كانت على الاطلاق ادى الى ان لا يعفى من الخففة قدر الدرهم او دونه بان يبلغ الربع فصاعداً
ويعفى من المغلظة درهما فصاعداً اذا لم ياحد مقدار الدرهم مسافة وكذا الرواية الثانية لو كانت على الظاهر ادى الى
القول بعفو المغلظة وان كان يبلغ الربع واكثر فاذا كانت قسمة ربعاً فاخذ اكثر من الربع كالدهن الجني اذا كان بوزن
الدرهم **قوله** بدليل يتقطع به لم يرد بالمقطع ما لا شبهة فيه او الموجب للتخفيف انما هو تعارضه لا ان كان كونه نجساً
فيه ولم يقل احد ان ما يكون دليله قطعياً فهو مغلظ وما يكون دليله ظنياً فهو مخفف فيراد بالمقطع ما لم يكن معارضاً
ولا يجزئ فيه **قوله** لان التقدير فيه بالكثير الفاحش اذا القليل المانع في المغلظة مقدار الكثير فيكون في الخففة يتقرر
بالكثير الفاحش لوجوب اظهار التفرقة بينهما والفاحش هو ما يكون في حكم الكل والربع فواضح في حكم الكل في الجملة
فيعتبر كثيراً فاحشاً **قوله** والربع ملحق بالكل اعتبر الربع هنا كثيراً فاحشاً وذكر في الكافي في باب السلام ان المسلم اليه
اذا وجد بعض راس المال زيفاً بعد ما افتراوا واستبدل به الحيا في مجلس الرد فان كان المزود قليلاً صح وان كان
كثيراً بطل عندا في حنيفة رضي الله عنه والقليل عندا في حنيفة رضي الله عنه دون النصف والكثير على ما فوته وفي النصف
عندنا بيان هذا لفظه فقد اعتبر في هذه المسئلة ما فوق النصف كثيراً وفي مسئلة الجحاشة الخففة اعتبر الرفع
كثيراً فاحشاً فلا بد من الفرق **قوله** على اختلاف الاصليين وقد يشكل المني على الاصليين فانه مغلظة
بالاقتناع مع تعارضه انما و اختلاف العلماء في نجاسته على ما ذكرنا ويمكن ان يجاب بالترام التخفيف
غير ان اثر التخفيف قد ظهر فيه بطهارة المحل عند الزك فيكون موندته فلا يظهر في عفو ما دون ربع التوب

كما ان الضرورة في الارواح في حق النعال لا تظهر في طهارة النعل بالمسح لم يظهر في العنق من
 ما وراء قدر الدرهم على ان الاثار لما تعارضت تساقطت فاخذنا بقوله تعالى لم تخلقكم من
 ماء مهين فان الهوان المطلق انما يكون بالنجاسة وهذا الدليل القرآني خالف عن المعارض فلم
 يكن المتعارض فيه النصوص والاختلاف انما يقبل اذا كان في محل الاجتهاد والمضى ليس محل
 له لورود النص في نجاسته وهو ما تلونا **قول** فتكفي مؤنتها الكفاية كما ذكرنا في كرون
 يقال كفاية مؤنته يتعدى الى فعلين اقيم للمفعول الاول مقام الفاعل ويرسل الثاني
 منصوبا اي فتكفي مؤنتها كذا رد شوب نجاسة راؤنة او را تحتاج هي اليد من التخصيف **قوله**
 وعند ذلك رجوعه في الخف يروي هذا يدل على نجاسته عند وقوله ان الكثير الفاحش
 لا يمنع ايضا رجوعه الى طهارته فكانه عند دخول الذي انفي اولا بان الخف يطهر بالذلك
 ثم افق بان الكثير الفاحش لا يمنع او يقول ان قوله ان الكثير الفاحش لا يمنع لا يدل على
 طهارته لجواز ان يكون نجسا معفو عنه فيما فيه ابتلاء وان كان كثيرا معفو فيما لا ابتلاء
 فيه كوقوعه في الماء القليل وان نجسا وجب ان لا يطهر الخف بالذلك لا وان يغسل الماء
 بوقوع الخف الذي ذلك فيه غير انه افق طهارته بالذلك ايضا لعدم البلوى وانما علم
قوله لتعارض الاثار فيه اي في قوله تعارضت في بول ما يؤكل والفرس ما يؤكل كل اللحم
 اما كراهة لمجد عند كراهة نزاهة فظاهر وكذا اذا كان كراهة تحريم لان الكراهة ليست للنجاسة
 بل لا نة الجلاء فكان حكم ما كحل الله الله اعلم **فصل الاستبراء** اتفق اصحابنا ان من
 استبخر بالاجارة ان يصلي من غير استعمال الماء وانفق المتأخر من على سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة
 في حق العرق حتى لو سال مرة لا يمنع جواز الصلوة فان كانت اكثر من قدر الدرهم ولم يرو عنهم فيما
 اذا جلس هذا المستبخر في ماء قليل هل يقص أم لا حكى الفتية ابو جعفر ان قيل لا يتنجس فله وجه
 وان قيل يتنجس فله وجه وهو الصحيح كذا في الذخيرة **قوله** في الاستبراء سنة قيل وكان ينبغي ان يذكر تركه
 كسائر السنن المؤكدة غير انه عطف الكراهة لقوله من لا فلا حرج عليه **قوله** جاز ان يكون قوله ومن لا فلا
 حرج متصلا بالا يتار دون الاستبراء اي من لم يؤثر فلا حرج ومواظبة النبي على الاستبراء يقتضي كراهة
 التردد فلا يترك بعد الدليل المحتل ولو سلم انه متصل بالاحتجار اي من ترك الاستبراء فلا حرج عليه فبقى المخرج
 عن تارك الاحتجار تركه عن تارك الاستبراء **قوله** كان او بالا جاز لان الاجازة خاصة **قوله**
 وقال الشافعي لا بد من الثلث الخلاف في موضعين احدهما الاستبراء سنة عندنا وعندنا والثاني ان الاكثاء بالكم
 جاز عندنا اذا حصل الانقاء وعندنا لا يجوز على وجوب صل الاستبراء وجوب رعاية عدد الثلث عند الاكثاء بالكم
 عند الشافعي في شرح الحاوي **قوله** لا يترفع على الواحد وقد يقال قوله ولا يورث ان كان مطلعا بقوله وليس يتنجس
 بثلاثة اجزاء في بعض الاحا فليس بثلاث والمطلق للثبوت اذا وردا في حكم واحد يجب حمل المطلق على التثنية
 بالاجمال فيجب ان يحمل قوله فيؤثر على الايتار بالمشلا فث عملا بقوله فليس بثلاث

في الاستبراء

وكون قوله

وكون قوله فليس يتنجس بثلث اجزاء متروك الظاهر لا يفر لانه يوافق ما ليس متروك الظاهر وهو قوله فليس
 بثلاث سمي متروك الظاهر او اوافق ما لم ترك ظاهره كان حكمه ما لم ترك ظاهره كان الحكم اذا وافق
 القطع بصير مطبقات بموافقة القطع على ان في كونه متروك الظاهر كلاما مستدركه ان شاء الله تعالى **قوله**
 وما وراء متروك الظاهر **قوله** لو سلم فيما روي انه عليه السلام قال اذا جلس احدكم لم يجز له ان يجلس
 سمي على ظاهره فليس بثلاث سمي ثلثا بانه ان المسح بثلاث اجزاء من حجر واحد بالمسح بثلث الاجزاء
 المقصود هو المسح دون الاربعين عدد السجدة وهذا ليس من ترك الظاهر في شئ بل هو من ترك النص
 كيف وقد بينت اربعة ثلث سمي ثلثا اجزاء روي من قوله عليه السلام فليس بثلاث سمي ثلثا
 بدليل ليس من ترك الظاهر المتأخر في جواب العمل فانه انما يتحقق فيه ان لو صار النص هو ترك
 ظاهره حمل المراد الا يري ان يقيده المطلقا وتخصيص العام ترك الظاهر مع ذلك سمي واحد العمل
 فعمل ان المانع من العمل هو ترك الظاهر على وجه صار النص مجازا بد ذلك ولا كذلك عند الشافعي
 ثلث سمي ثلثا مراد **قوله** النص وان كان يفتق ثلث سمي ثلثا ولكن ترك ذلك لا لال المقصود
 بان الانقاء العام لا يحصل بالمسح مرة وان بولغ فيه لانه يقلل النجاسة ولا يطلعها فانها سمي ان لا يصح الاكثاء
 بغير ان يجوز به بالنص بخلاف القياس يجب رعاية ما شرط النص من ثلث سمي ثلثا ثم ان يقول عدد الثلث
 ليس بمقصود بجمع بيننا وبينه حتى لم يحصل الانقاء بالثلث يجب الاكثر عنده ايضا فعمل ان المقصود
 هو الانقاء دون العدد وانما قيد بالثلث في الحديث نظر الى ان الغالب والله اعلم **قوله** وعند
 بائنا افضل من الاستبراء بالاجاز روي وقيل سنة في زماننا سئل الحسن البصري عن الاستبراء بما
 فعلا سنة فقبل له كين ورسول الله عليه السلام واكثر من العفارة رضوان عليهم اجمعين كونه حال
 كانوا يبرون بهما وانتم تسلطون **قوله** السنة لا تثبت الا بالمواظبة والمواظبة **احيب**
 بان المواظبة هي ثباته دلالة فالحال لو كان كان المواظبة على غسل بائنا **قوله** في فرض
 بين ثبت فرضه ببوله ما حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى وهو مواله وعلى فطرته ادا
 في وقتها ثم في فرضه ان النص يقتضي عدلا وسطا وراي الجمع للمعنى المتعارفة واقل حرج وكذا
 في الكافي وقد يقال في قوله على الصلوة ان كانت للجنس فلا تنكح فيه اما ان يرد في الخبرين
 ظاهر وكذا اريد الحكم لان قوله والصلوة الوسطى صنفه تخصيص بعد التعميم غير متعين للمعقوف
 عليه وان كان للاستغراق فكذلك لام الاستغراق لام الجنس المراد به الوضوء الحكم فانه يمكن ان لا
 لفظة **قوله** واول وقت الحج كان عليه ان يقدم وقت الظهر كما قدم في الحديث المذكور في المصباح
 وما قيل من انه قدم وقت الفجر لعدم الاختلاف في اول واخره فبذلك نظر الوقوع التصريح بالاختلاف
 في اول في المحيط وعمره في المحيط او اطلع الحج الثاني في حوزة وقت الشاء ودخل وقت صلوة الفجر
 هذا هو المنع عن اقتضائنا ولم ينعلم منهم ان العبرة لا اول طلوع الفجر الا بالاستطارية وان شئنا وقد
 اضيق المثلح فيه وذكر في الطلبة هذا الاختلاف فيقول لا على صلوة المعنى بثلث هذه العبارة وذكر فيها

الانقاء وقد يحصل بالمسح

الاقام دون الشروع كراهة العم وقت التغيير وكذا قوله وان افر الى نصف الليل مباح معناه ماخر الا
 لا يجر الزرع دليل قوله والى نصف الاخر مكرهه لما فيه من تعجيل الجماعة وصفا قدرا لليل على ان لم يرد
 ماخر الشروع وذلك لان المطلوب من الشارع هو الادنى في وقت سكوت الاصوات فان العبادة
 اصلها من وقت مبكر على ما يشير اليه قوله تعالى والليل اذا سمى الى سكوت الاصوات فيها وسكون
 يكون بعد ذهاب النسخ غالبا فينتج اداها والشروع فيها بعده **قوله** لما فيه من تكرار النوافل كراهة
 بعده مشكل لما يكتسب ان كراهة النفل بعد العم ليس بمعنى في الوقت بل في الغرض بل هو الوقت كالشروع
 بالغرض وفيه اشارة ظاهرة الى ان الاشتغال لغرض يستمر كالتفكير او ابحاثا المكنة من الغرض اولى من الاشتغال
 بالنفل وان الاشتغال بالغرض ولو كان اكثر ثوابا من الاشتغال بالنفل ومنى كان كذلك كان بعد العم
 السعي في كسر النوافل قبل العم فعل هذا يجب ان يستحب تعجيل العم ليكون ذلك سببا لتكثير الاشتغال بالغرض
 التعديل الذي هو اولى من الاشتغال بالنفل وان يكون تعجيل العم اولى من التأخر **قوله** لنفله
 على السلام لولا ان يشق على ائمة لاخرت العشاء الى ثلث الليل **قوله** ينبغي ان يكون سنة كالتسوك حيث
 قال فيه لولا اشتقت على ائمة لاخرت العشاء الامر يتم بالسواك عند كل وضوء **قوله** ينبغي سنة السواك في طهارة عليه السلام
 ولولا ان لعلنا يتحباب ايضا ولا مواظبة هناك ولانه قال في الامر بوجوب وقد اذعن تعارض الشقة فيكون
 سنة اما هنا فقال لاخرت وفصل مطلقا يدركه الاستحباب لا الوجوب كذا في الكافي **قوله** الكسنة الثانية مطروحة
 فيها لا نروي ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشتق على امرئكم ان يؤخر
 العشاء الى ثلث الليل او نصفه وعنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشتق على امرئكم
 بآخر العشاء والتسوك عند كل صلاة كذا في المصاحح وقال عليه السلام اعتمدوا بهذه الصلوة برب
 صلوة العشاء والامر للوجوب فاذا استقر الوجوب بعارض وجب ان يثبت السنة كما في السواك قال
 ابن جرير قلت لعطاء اي سالت في النوم قبل العشاء فقال سمعت ابن عباس رضي الله عنه يقول ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بالعشاء حتى رقد الناس واستيقظوا وورقوا واستيقظوا فقام ثم من الخطاب
 رضي الله عنه فقال الصلوة قال عطاء قال ابن عباس في حديث النبي صلى الله عليه وسلم كان انظر الى الناس
 فاما احاديده على ان العشاء لو ان اشتق على امرئكم ان يصلوا هكذا كذا في البخاري على ان المراد بقوله
 اخرت العشاء امرت بالتأخير اذا المشقة انما هي في الامر بالتأخير المقصود للوجوب لاني قد علمت ان تأخير الوجوب
 للاستحباب والسنة فلا فرق بين قول امرت بالسواك وقوله اخرت العشاء او امرت بالسواك هو الامر بالتأخير
 وكيفية الامر بالتأخير هو الامتناع من التأخير لا التسليم بالتأخير فانه قد كان من رخص الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم ولولم يفتي انتفاء ما ذكر عليه على ان قوله فعل مطلقا يدركه الاستحباب مشكلا لفضل اذا كان يدل
 على الاستحباب ولو ثبت الفعل ثبت الاستحباب واذا استقر الفعل استقر الاستحباب والتأخير الذي هو تعجيل
 الرسول الموجب ينبغي معناه بغيره لا يفتي الاستحباب ايضا بالامر كذا في الكافي ان التأخير كان مستيقنا **قوله** لو اذار به جميع
 لزم ان كان تأخير الوجوب من غير ان يكون في وقت السواك والتسوك هو التمسك بالسواك وهو الاستحباب

ولا يجوز ان يراد بقوله اخرت واطبت على التأخير اذا لمواظبة من حيث يوجب السنة دون الوجوب
 لا يوجب السنة كما في السواك على ان يراد بالتأخير الاخرية **قوله** لان دليل كراهة وهو تعجيل
 الجماعة **قوله** لو كان تعجيل الجماعة دليل كراهة وجب ان يكون اداء الفريضة لانه لا فيه تعجيل الجماعة
 الذي هو دليل كراهة من غير معارضة دليل التذرية والسنة بخلاف **قوله** يمنع عموم العارضة بل عارضة
 قوله تعالى من رعدوا الى مغفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الصلوات كذا ذكر شيخ الاسلام نقله شارح
قوله اما اولها فلان السارعة الى المغفرة لو كانت دليل استحباب تعجيل الجماعة دليل كراهة كما
 ايضا فعارض دليل الاستحباب في الاستسار وهو كغير الجماعة يجب ان لا يستحب عارضة وانما ينافلان
 الشرح ذكر في الجواب عن تعليق الشافعي رحمه الله تعالى ان السارعة الى المغفرة الله تعالى
 انما تكون في السارعة الى الشيء الذي هو افضل عند الله وذلك في كثير الجماعة وذلك في التوبة وكان
 في التوبة سارعة الى مغفرة الله تعالى لاني التفتت في هذا يظهر ان نفس السارعة لا يصلح معاضلة دليل
 الكراهة **قوله** والمراد بقوله وان نصير فيها صلوة الجماعة مشكلا اذا الصلوة سبب الدفن
 بينهما وذكر المسبب وارادة السبب المحض منع عنه على ما في السواك ايضا لو اريد به صلوة الجماعة كان
 تكرارا لا قول ان تصل فيها بصلوة الجماعة ايضا والجواب لها الثاني فطاحرا لان الصلوة
 اذا اطلعت تقع على ذات ركوع وسجود فبعد ذكر صلوة الجماعة بعد قوله ان تصل وانما في الاول فلان
 لا سلم ان صلوة الجماعة سبب كفن الدفن اذا السبب المحض في الايضاح اليه وجوب ولا وجود
 وصلوة الجماعة يضاف اليها وجود الدفن لانها من شرط شرطها في حكم العلة في ان السارعة
 المشروطة بما يستعار المحلول للمعلول **قوله** لان الدفن غير مكره الى بالايجاع ومن تغفل الاجماع على كراهة
 الشيخ ابو حامد وصاحب الحاوي والشيخ غير ذكر النوازل في كتاب الجنازة **قوله** محم على الشافعي
 رحمه الله انما الوافي به هو ما ذكر في الحاوي حيث قال ان كل صلوة طهرت به ميتة او متارفا فانها
 لا تأخر في هذا الوقت فمنها النوازل لعموم قوله من نام عن صلوة او نسيها الطهارة وسواء في ذلك
 الفوات والتسن والنوافل التي اتخذها ورد او غيرها صلوة الجماعة لا طهرت به ميتة ولا متارفا
 وذكر منها الجماعة اذا حضرت ومنها تحية المسجد اذا التفت ودخل في هذه الاوقات من غير الله مع
 انتظار صلوة وكذا لقوله عليه السلام اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين اما اذا دخل
 المسجد في هذه الاوقات لم يصلي التحية فليكره كما لو اخر الثانية ليصليها فليكره من غير الجماعة الصلوة وفيه
 لا تحرقوا بصلواتكم طلوع الشمس ولا غروبها ومنها صلوة الاستسقاء لان الجماعة الربانية موجودة
 في الوقت ومنها صلوة الخوف اذا رما بقوت بالاجل على غير تقدير التأخير ومنها الركعتان بعد التطهير
 وسجدة الشكر وسجدة التلاوة وانما يكره من هذه الاوقات صلوة الاستسقاء لاني في حرم مكة لا يكون
 عن انذار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد العم حتى تغرب ولا صلوة بعد الصبح
 حتى تطلع الشمس الا مكة والمغفرة من ربكم وزيادة فصل الصلوة فيها ولا يحض عن الكراهة بسجدة الاحرام

هو ائمة في تخصيص الغرائض والنوافل
 2 مكوت عبارة الكتاب بمواظبات كثر
 لا يجزئ بهيب ان فرض عم

بمسجد اطرام لان الدليل يشهد بان لا يستواء في الفضيلة هذا **الخط قول** ولا تعلق بالجر
الماتعة فالمدعى في آخر الوقت حتى ان من شرع في الجرا لا يفرده طارح الوقت يكون كحل اذا
قال صاحب الكشف تعلق من بعض طرقة اصحابنا وهذا هو المذهب يدل على ظاهر قوله عليه السلام
ادركوا من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واما ما قيل من ان الشرط مطلق الوقت فالوجه
هو ما قالوا من ان اطرء العايم المتصل بالاداء اولى من الغايب المتصل عن الاداء الذي هو المتصل
على ما عرفنا تحفة في البردوى **قول** لانا وصحت كماله فلا تارة في الناقص **فقلت** لو ابتداء العصر
في اول الوقت ومعه الى ان غربت الشمس جاز في ادائه كماله بالنقص لان الجرا الذي يلي الشرع
كامل وهو السبب **اجيب** بان من شرع في اول الوقت فاطرء المتصل بادائه انما يحصل سببا وجها
النقص فيصير لما يوجد منه من الاداء فلا يظهر سببية الا في حق ادائه وحده من المكلف ان كان له ان قام
فيكون ادائه كاملا وجب والدليل انه لو اتمه ما شرع فيه ثم مات في الوقت لم ياتم فعله ان السببية
ولما لم ياتم في ادائه يوجد منه لا المطلق الاداء بخلاف اخره الفجر فانه سبب لمطلق الوجوب
وهو مخاطب فيه لمطلق الاداء وما وجب مطلقا يجب كاملا ولا يباين بالناقص وبالحال ان كمال السبب
انما يوجب الكمال في الواجب اذا كان على سبيل الاطلاق اما اذا تعبد بما يوجد من المكلف كاملا
او قام انما على حسب ما يوجد او يقول لو حكمت بعد اداء العصر في هذا الوجه رعاية كمال السبب
لبطلت اصل السببية لان على الشرع انما يكون سببا بشرط اتصال الاداء به فيظهر سببية عند لان
الاداء بالضرورة فيبطل رعاية الكمال من حيث يثبت ويترجم ابطال الاصل لرعاية الوصف او تعمله
لو قد بدخل الوقت المذكور لوجب اعادته فيه ولا فائدة في تحفه في ابراه على انقض ووجه من
لانه كان بعضه كاملا وهذا ناقص وصحابا بآخر قد عرف قد ربه في اصول الفقه **قول** لان الكراهة
كانت على الوجهين فيصير الوقت كالشكوك **واما** ما طلب شغل حد من الوقتين بالحرص دون اوقات
سائر الوقتين ليكون حرم الزطفة بالحرص **واستداه** ايصال المطلق لشرع النقل النعرب الى الله تعالى
والشرع لا يشغل العايم من الفضل من التعبد بشغل الجوارح فذكره لنقل بعد من الصلوات يكون
الوقت الشرعي مشغولا بعبادة الله هي افضل العبادات فان شغل القلب انما يتبرر اذا كان الجوارح
يسكنوا وقد يقال فيجب ان يذكره الشغل بعد ذلك وقت العصر قبل الصلوة وبعد العصر جمع الوقت
لا يشغل بالحرص من الكراهة الشغل بعد انقضاء العصر قبل الصلوة وبعد العصر الوقت كله كما يشغل بالحرص
واضا شغل هذا الوقت بالحرص حقيقة او اعتبارا مستحب لم يذكره **قول** وفيما وجب لعبته سجدة
الصلوة **فقلت** في كتب الاصول ان سجدة التلاوة لم تجب لعبتها بل بالطهارة الموافقة مع الملبس
او الخاتمة مع الكفاية حتى لا يقع التذرية بالسجدة لان الله رانا يصلي بما يجب لعبته **اجيب** بان السجدة
واجبة لعبته بمعنى انما ليست بعبادة اخرى وجوبا او سقوطا كالوضوء وليست واجبة لعبتها
بمعنى انها واجبة للمواقف مع الوضوء والحي التزم الكثرة في كل وجه فلا تارة **قول** بعد الفجر ان بعد طلوع

الفجر الى الصبح الصادق وفي بعض المواضع ان بعد صلوة الفجر قالوا لا اولى لانه كما ذكره الشغل بعد صلوة
بكره ايضا قبل طلوع الصبح الصادق **قول** وفي الذي شرع في السنة ومن شغل من الفضل حل
جاء الى الامام وحافوا لو انتقل بالسنة ان يؤتم الفجر بالجماعة يترك السنة وبعضها بعد ما طلعت الشمس
عند محمد بن النعمان وان اراد ان يعرضها قبل بشرع في السنة ثم يسند ما قد افرغ الفرض بعرضها قبل طلوع
ولا يكره لانها صارت وينا عليه من شرع في الطوع ثم اضدع ثم قضيتها وذكرك لا يكره كذا بعضنا من الشيخ
من قال في هذه الجمل ام ما في الخبر قد قال الله تعالى ولا تطلوا انما لكم الا احسن ان يشرع في السنة
ثم يكسر للفرض فيخرج بهذا الكثير من السنة ويصير شرعا في الفرض ولا يصير عند العمل بل جاء من عمل
العمل كذا في شر 2 الا وادان على خلاف ما ذكر في المتن وكما ان اراد بقوله ولا يصير عند العمل ان لا يصير
لا نقابل في ضرورة التماز الى عمل آخر والا فان العمل من ضرورة التماز الى الفرض والشرع فيها
ان يقول ان هذا النوع من ابطال العمل كونه مما يمكنه الاضباب عنه ايضا انتهى بقوله لا تطلوا ثم يشرع في
الفرض وان يعطى بالشرع فيها لان كلامهما ابطال العمل **باب الاذان قول** فيمن صوته بالشهادتين
التي صبح اي ياتي بالشهادتين مرتين بصوت جهين ثم يحد صوته فياتي بكل منهما مرتين اربعين بالصوت
الذي اشتهر به الاذان **قول** وقال ابن ابي عمير في حديث عبد الله بن زيد فانه صلى
الامامة مثل الاذان وله حديث الشريفة عنه فانه قال انما لا ان يشفع الاذان وبوتر الاقامة
الامامة **فقلت** لما عارضت الخبر ان وجب ان ياخذ بالاقل المتيقن **اجيب** بان ما روينا فهو
فلا يعارض ما روى وفي الكافي وما روى انه عليه السلام انما لا ان يشفع الاذان وبوتر الاقامة
فمعناه ان امره ان يؤذن بصوتين وتقيم بقوت واحد وقيل اول افراد الامامة معا وبوتر رضى الله عنه
قلت روى ابن عمر رضي الله عنه كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مثنى مثنى الا
فوا ان الاذان كان يقول قد قامت الصلوة مرتين وهو يردد المفعلة المذكور وفيه تخصيص
بان افراد الامامة ما كان يخصص بمفعول بل كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في بعض النسخ
الذي روينا في حديث الشريفة من قوله الا اقامة بمفعول قد قامت الصلوة ما بان في هذه المفعلة لانها الامامة
يصوتين **قول** ومرواه اذ لم يستطع كقول الوجه الى ان يستطع الاعلام بخود التمجيد مع ثبات قدمه
بان كانت الصومعة الى المسجد مستعدة لا يمكنه الاعلام الا بالاستدانة فلهذا قوله بان كانت على
نقل الفعل الى عدم الاستقامة بسبب ان كانت الصومعة مستعدة او معناه اذ لم يجد على التمجيد مع ثبات
قدمه خوفا من السقوط بان كانت المكية منه صنفه من المكان المرتفع الضيقة لا يمكن التمجيد مع ثبات
القدم مكان قوله بان كانت مفعلة بالفعل المنقذ اذا انتقل الاستقامة الحاصلة باتساع الصومعة
قول والخروج قد كونه وهو ان الفضل بالصلوة في سائر الصلوات لا يودع الى امر مكرره وفي الخبر
يودع اليه ولكن للحكم ان يقول انما يفرقة ما ياتي بها هو السنة او المصلحة لم يكرره الا يكره
ان السائر بعد الاذان والامامة ليس بواجب فلهذا ما ذكره في كتابه **قول** وان شأنا آخر على الامامة

قال هل هذا الاختيار بين القليل والكثير **اجيب** بان في الكثير فضل ثواب بخلاف الكثير بينهما في الوضوء
والواجب اذ لا ثواب فيه الا في استسقاء الوضوء لا في الطهارة والوضوء كذا في الواجب اذ الثواب فيه بقدر التقيد
وهو في الكثير اكثر فيكون ثوابه او **قول** فشر الطهارة من غلط الحديث **قلت** يجب ان يعاد اذا انجب
كالوضوء وكذا في غيره **اجيب** انه اذا اراد فشر الطهارة لا يخلو الجواز وان كان يشترط للصلوة على الوضوء
الذي ذكر من انه يراعى فيه ما يراعى في الصلوة يتحقق ان يجب له الطهارة لا ما يراعى في الصلوة يراعى فيه على
وهو الافضلية دون الوجوب **فقد** ارجاه في الطهارة على ما لا ينافي ان اذا انجب يقع على السجدة على ما سجد ذكره
العلم **قول** ان لم يعاد اوجه للصلوة فيه حيث لا ينافي ان اراد بقوله والاشهاد ان يعاد الاعادة على انجب في الصلاة
الى ما قبل قوله ان لم يعاد اوجه مع ان الطاهر لفظا ومعنى هو اعادة الاذان وان اراد الاعادة على سبيل الزوم
معنى ان لم يعاد اوجه مع ان الطاهر لفظا ومعنى هو اعادة الاذان لا يكون مستقيما للعلم فالنحو في الذكر
ان كان يحتاج الى اعادة في كل مرة لغيره فمجرد تجديد الله باستحياء الاعادة في قوله واجب الى ان يعاد
الا ان يقال ليس المراد بقوله اعادة في كل مرة بل معناه ينبغي ان يعاد وذلك كجمله ان يكون في كل مرة اكرهه
او يتبع على السجدة في كل مرة على الاول كان معنى قوله اعادة الاذان عن السنة وان حمل على التاكيد اكرهه اكرهه الصلوة
من غير اعادة اكرهه المصنف للفقهاء ان الطهارة من الطهارة من شرائط الاذان على ما مر به قبل هذا ان
الاذان يشترط بالصلوة وليس بصلوة واشترط له الطهارة من الطهارة دون الحديث على ما لا ينافي في الصلوة
باب شرط الطهارة **قلت** وسبق غرضه في قوله تعالى خذوا زينةكم عند كل صلاة العورة من غير غرض في الصلوة
فلان كما سجد الله فانه يقول استعزوا للصلوة لا للزينة بل في كل صلاة فانه يقول استعزوا للصلوة لا للزينة بل في كل صلاة
بالطهارة في كل صلاة فانه يقول استعزوا للصلوة لا للزينة بل في كل صلاة فانه يقول استعزوا للصلوة لا للزينة بل في كل صلاة
عند كل صلاة **قلت** **اللاية** ورد في الطهارة **قلت** العبرة للعلوم الملوحة وكلها طهارة فثبت ان يجوزها في كل صلاة
في السجدة من الصلوة والطهارة **قلت** النص يتناول غير ما ورد فيه الا كما يتناول ما ورد فيه وقديناول
الطهارة في حق الوجوب دون الاقرار في حق كان الطهارة غرضه في كل صلاة في حق الصلوة **قلت** النص يدل
على التوضيعة فيها الا انها سقطت في الطهارة بدليل وهو الاجماع ولا دليل على سقوطها في حق الصلوة
كذا في الشرح وقد منع الاجماع من مخالفة النفي رحمه الله وهو انه قد يعمد الاجماع فلو كان فيه الاجماع لم يرد
ولم يخالفه الاظهر ان يقال ان الآية ما ولة لا اتصال ان يكون الاية او بالحق الطهارة او الصلوة او الدخول
فيها وما يجره لها فان كان الوضوء او غيره فلا يثبت به فرضية السجدة في الطهارة والالتزام بتقيد المطلق هو
قوله تعالى ولتطوفوا بالآية المأولة وذكره غيرنا في الصلوات فالاصح ما لا يرد في الاشارة في انقضاء
الآية لزوم السجدة لان هذه الآية انقضاء السجدة بصلواتها ان كان المراد بالحق الصلوة او السجدة
فيه في العبارة ان كان المراد من الطهارة قبل الدلالة لان السجدة لما وجب في الطهارة وبها توسع من باب الصلوة
حيث قد يظن دونها فلان يجب في الصلوة اولها وان اراد به الدخول فذلك لان الصلوة هي المقصود
من الدخول فاذ الزم السجدة الاخرى لان يجب اداء المصنوع الى مكانه لا منقضية لوجوب السجدة الصلوة فلا اتصال فثبت

قطعه في حقها فيغير حق بها السجدة فيها فاما الطهارة فلا موجب للآية في لزوم السجدة في حقها فيغير اعادة الصلوة
لا بالعبارة وهو ظاهر وكذا بالدلالة لان ما ينافي من باب فلا يثبت وجوب السجدة في حقها فيغير فثبت
احتمال التمسك بالصلوة فادعى في انقضاءها وجوب السجدة في الطهارة فلا يثبت بها التوضيعة **قلت** يجب ان يخل
الآية اعادة الصلوة فقد وردت في الطهارة **اجيب** بان ورودها في الطهارة لم يثبت بدليل قطعي فلا يقطع بها
ارادة الصلوة فقط على ان ورودها في الطهارة لا ينافي اعادة الصلوة لانها وردت قطعا لم يملكها فلو اعيد
من ان نزع الثياب التي تشارك فيها الذنوب حسن عند الطهارة وهذا الوجه يحصل بان لزوم السجدة
في الصلوة لان السجدة في الصلوة لم يكن تركه بل يحرم واذا لم يكن حسنا في الصلوة مع العبادة فيها اظهر
من الطهارة فلان لا يكون حسنا في الطهارة اولى او لقول الامم بالصلوة يحمل فضيلة هذه الآية المأولة بيانها
واما الامم بالطهارة فمطلقة وتفيد المأولة غير جازية فمكن القول بان السجدة في الصلوة دون الطهارة
قلت امر الصلوة بحمل في حق الاركان دون الشرط **قلت** بل بحمل في حق الشرط ايضا لا يري ان
العقيدة الاخرة شرط التخلل من الخروج عن الصلوة على ما مر به صاحب النهاية نقل عن مذهب شيخ الاسلام
والابيض **قلت** في النهاية نقل من الاسرار بان شرط العقدة وقع بيان لكل الكليات فيقيد به الفريضة
وان كان من الاجاد وكذا اصل صاحب في حق الترتيب بين الوضوء والغاية بيانها في الصلوة
على ما سجد ولا شك ان الترتيب من الشرائط دون الاركان وتحتية ان لكل فعل فسر عن تفسيره
من حيث الخروج عن العدة والصلوة المأولة بحمل في حق التفسير من فسر الشرع من حيث المأولة
والآية والركوع والسجدة مع الطهارة وسر العورة واستقبال القبلة والنية والتوجه في اولها والعقيدة
في اخرها ثم صارت في ذلك ان العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة اذ ارادوا ان يركعوا بالليل
وكأنوا يقولون لا تطوفون في الثياب التي تشارك فيها الذنوب فسر قوله تعالى خذوا زينةكم عند كل صلاة
سجدتها بحمل على ما كان عليه وتفسيرها بان السجدة واجب في كل حال في العبادة وغيره لا كما زعم ان نزع
الثياب عند الطهارة احسن كما كانت الآية ناطقة بان السجدة عند الصلوة مثل في اخرها في غير ما ولا دلالة
لها على كونها من فروض الصلوة لان كون الشيء فرضا في الصلوة ولا يكون من فروض الصلوة
البرهان الاجنبية وبالحمل لا دلالة للآية على كون السجدة فرضا في الصلوة لاحتمال ان يكون فرضا في كل صلاة
غير انه قيد بقوله عند كل صلاة مسجد ردا لما كانوا عليه وجوابه ان التيمم الوارد في قوله تعالى عند كل صلاة مسجد
على لزوم السجدة في كل صلاة او لا يجب السجدة في موضع لا يراه في غيره فلا يجب السجدة عند كل صلاة لا يراه
فيه غيره ولما قال عند كل صلاة علم ان المراد بان لزوم السجدة في العبادة تقطعا لانها وهذا المعنى
انه اذا كان النص محملا ان يحتاج في احداهما الى التخصيص دون الاخر فلا يخلو الى حقوقي والله اعلم
قلت وهذا تبين ان السجدة ليست بعورة لان قوله ما بين سرتي في الرواية الاولى وما دون سرتي في
بدلان على ان السجدة بدخل في العورة **قلت** دلالة الرواية الثانية طاعة اما دلالة الاول فتشكك لا في قوله
ما بين سرتي الى كتيبه وان قولن لس طالق ما بين واحدة الى ثلث وقولن لعلان على ما بين درهم الى عشرة وفي

يدخل الغاية الاولى حين تطلق شئتين ويلزمه ثم **اجيب** بان قولنا ما بين كذا الى كذا المجتنبه لا يشاير
الغاية الاولى بل انما يشاير في الاعداد كما ان قولنا شئ ما بين شئين الى شئين لا يشاير
اكثر من الاقل والاقل من الاكثر ولا عرف في غيره فثبت على الحقيقة **قول** وكما الى كذا على كل مع علما بجملة لانه
حكمه الى يستعمل بمعنى مع ايضا وان كانت حقيقة وهي الغاية في غاية الاستطاعة قد دخل ولكن كانت غايته
مدة فتعارض الروايات فتقنا فثبت عورة الركبة بقوله عليه السلام قطار كبتيك باجر هذا فانها
عورة كذا في الكافي **ويظهر** اما اذا قلنا لا معنى لقولنا ما بين سرته مع ركبتها لان كل بين سترته في
القد فثبت ان قولنا يصح وطه على معين مع لا يصح واما ثانيا فلان الغاية في مثل هذا الحد لا تكون
في يلزمه شئ اذا مال على ما بين وجهه الى عورة ويقع تطلقا فان اذا قال لا استطاع من واحد
الى ثلث على ان الاستطاعة يستدعي ان يدخل المحذور بالي فيما قبلها واذ هنا غير طاهر واما ثانيا
فلان الرجوع الى قوله عطر كبتيك ترجع للرواية ان ثنية بر لبيل مستقبل ودون باطل اللهم الا ان
ان راوي الروايتين واحد فثبت قطار واما وجوب الرجوع الى رواية غيره التي لم تكن المعارضة
ومثل ذلك جاز على ما بين في كتاب السير ان شاء الله تعالى واما رابع فلان حديث جوهل ايضا
معارض بقوله عليه السلام اذا زوج احدكم عبده امته فلا ينظر الى ما دون السرة وفوق الركبة الا ان
تولد عليه السلام الركبة من العورة وفي حديث جوهل فانها عورة عبادة في عورة الركبة وما روي
اشارة فيه فلا تعارض **قول** وهذا تنصيص على ان القدم عورة وقد روي من ام سلمة رضي الله عنها
انها قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوا معاه في دوح وغار ليس عليهما ازار فقلت اذا كان الريح
ساعا يغلي ظنور **قول** ولما ان الريح يحكي صكاية الكمال كما في نسخة الراس والخلق في الاحرام **فتبين**
فيه اثباته الى ان الاصل في وجوب الدم بالخلق انما هو خلق الكل الا ان الريح يعام معام الكل
الدم بخلق ايضا وكذا في جنابة الحي ربح الراس هو الاصل في اجاب الدم الا انه اذا خلق الكل
فالتعاضد ان يجب اربعة وما بكل ربع دم الا ان الجنابة لما كانت محدثة فمخالفة الكفاية
حيث قال واذا خلق ربع الراس فعليه الدم وقال الثالث في يجب بخلق العقل اعتبار الجنابة
الحرم وان خلق بعض الراس او اربعة ارتفاق كامل لانه معناه فيكامل الجنابة ثم ذكر بعد
هذا ومن ترك الحار في الايام كلها فعليه دم ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الخلق فثبت اشارة
الى ان الموجب للدم هو خلق الربع كنه كذا الركن في يوم واحد غير انه اذا خلق الكل يجب الصلوات
واحد لان الجنس متحد فثبت اخل الكفاية احراز عن شربة بكذا كما في اخل في ترك ربع جميع
الايام لان الموجب هو خلق الكل الا ان الريح يعام معام الكل كنه ولو كان كذلك لوجب الدم
بتطيق ربع العضو كما يجب بتطيق العضو الكامل وقد فرق المصنف بين تطيق العضو وخلق
ربح الراس ان خلق الربع ارتفاق معصوم وتطيق ربع العضو غير معصوم فثبت ان الريح هو الاصل
في الاصل وان الاستنباط بالدم الواحد في خلق الكل من باب الراجح في اتحاد الجنس لا كما في بعض النسخ في الريح

بما كل في باب الخلق في الاحرام والدم **فتبين** كما في نسخة الراس فان الغاية من تنصيص كل الدم في
لانها انما تخلق بخلق غير ان الشئ جفف الدم عليها بان اقام روي الاصل في معام الكل في الغرض
كله الا انه اقام ربح معام كل بخلق الملتصقين فافادته الربع معام الكل لهذا الوجه والوجه الى تنصيص كل الدم
افتضاء الدليل الشرعية فيه وذا هو ضرورة انما لم يلزم ان يقول بعض ثنية كذا او جوهل كذا في اصابع
من اصغر اصابع اليد مكان اظفار كحلته اكل عند جوهل قد رتث اصابع على ما ذكرنا فيجب ان لا يعني عدم
من الاكثر في الاقل من قدر ثنية اصابع كما لا يعني عدم من اوجب مع الربع الاقل منه وقد خلق الاصل
قول وان لم يرد جوهل في ثنية بل اقل من الربع اذا الوجه من الاثني لا يبلغ الربع **فتبين** كما في
منه بزيادة الوجه رتبة الجانب الذي فيه الوجه او جعل روية الوجه لتمييز الاثني بزيادة وجهه وان
لم يرد الا بزيادة ترك فرض واحد **فتبين** بل ليس فيه ترك الفرض اصلا لستطاع التمسك عند الحي **اجيب**
بان المراد اكله معا يتصل بين ان يترك من قبل الفرض التي لا يجب تركها اختيارا او فرضا او اكثر فثبت
الاول لانه ان **قول** وترك الشئ الى خلق لا يكون تركا **فتبين** الا بالبرهان خلف عن الركوع والسيح والاشياء
وبعض الشئ لا يصلح خلفا عنه لان فيه جعل الشئ خلفا عن ثنية او الاصل عبارة عن مجموع هو داخل فيه فثبت
صار خلفا عن المجموع او الاصل عبارة عن مجموع هو داخل فيه فمن صار خلفا عن المجموع كان خلفا
عن ثنية ضرورة ومن هذا من صاحب الكافي في باب صلوة المريض ان الايام ليس خلف عن الركوع
والسيح لكنه يستقط عنه ما يحجز ولزم ما قدر عليه من عينة **اجيب** او لا بالنقض فان لم يمتنع الاكثر
معام اكل اذا افادته اعادة اكل فتوفي التحق ليس من اقامة بعض الشئ معام كل بل هو اقامة
ما بعده اكل وما بعده البعض ليس بجزء لما بعده اكل حتى يلزم خلقه الشئ ثنية مثلا انما في التعظيم
الحاصل في الايام معام التعظيم الحاصل بالاركان والتعظيمات متعارف ان يطلق على كل منها اسم التعظيم
غير ان اقدما النفس من الاخر فلا يصار اليه الا عند العجز عن الكامل فلا يكون الايام بركا للاركان بل يكون
استانها حكميا لكن مع نوع تصور وفي الصلوة في الثوب الجنس ايضا نوع تصور في ثنية وقد يقال بان
ما ذكره من ان الايام اخلت فانه اذ منه ان يخرج عن العمد في عجز العجز لانهما خلق حقيقة **فتبين** فثبت
قول وترك الشئ الى خلق لا يكون تركا جوهل ايا ما قاله محمد رحمه الله ان في الصلوة عاريا ترك الفروض
لان اذ لم يكن خلفا لزم ترك الفروض لا محالة **قول** لان الست وجب طي الصلوة ومخالفة الست
ولكن الست لخلق الصلوة مجتمعة فيه فان ما كمالا يراه في صلاتها بخلاف الركوع والسيح فانها فاضلا
طبق الصلوة بالاجماع فكان اقوى من الست **قول** والاصل فيه قوله عليه السلام الاعمال بالنيات
فتبين الحديث محمد بن الحكم الاخرة من الثواب والعقاب على صفة به في البردوي فكيف يصح
التمسك بلا شتر الى النية لصلى الصلوة وانه من احكام الدنيا **اجيب** بالتمسك طوار ان يكون المراد به
لنفس الحكم من الدين في الاخرة او لا وهو للتخصيص بالافردى وما ذكره الامام في الاسلام
من وجه التخصيص فثبت كلام طويل عرف في موضعه ولكن سلم من غير تقدير على الحكم الاخرى في عدم

حتى العبادات بدون النية لان المقصود منها التوابع لا الخاطب بها ان كان لا يسهل حكمها فلا
تكون صحيحة بدون التوابع اذ التوابع لا يخلو بطلان ما هو المقصود منه ولا ثواب الا بالنية فيشرط
لصحة العبادات بالضرورة وتعد من اجزاء الحديث دل على ان التوابع الا بالنية وقد ثبت ان لصحة العبادات
الامع استحقات التوابع فينبغي ان شرط النية لصحة العبادات ضرورة **فان قلت** لا بد ان لا يصح الامع التوابع
لان صلوة المراءى صحيحة ولا يتخلل بها فسادا بمرء به في حاشية البر دوى **اجيب** بان يقال لو صح ثوابه وانما
الكامل فيه وذلك ان اسقاط الوضوء فانيان ما يخص امره بوجوب التوابع غير انه متى يطلب بآية الوضوء
الشأ فبما بين الناس اوجب ذلك نقصا فاما ان لا يستحق به شيئا من التوابع الاخرى فيخرج فقد
صرح في الذخيرة في آخر كتاب الصلوة ان بدخول الربا لا يبطل اصل التوابع وانما يفسد تضاعف
ولو سلم انه لا ثواب للمراءى اصلا كما وقع في عبارة بعضهم منعه وانما اعلم ان الربا يمنع تحق التوابع
بعد اتمامه منوما في ابتداء الحكم لا بعد اتمامه وذلك ان العبادات الصحيحة بالاجماع والخسنة بوجوب
التوابع بالنسبة ومن كانت العبادات صحيحة كانت وجوب التوابع والحدوث على انها لا ينفقد التوابع الا بالنية
فدل على انها لا تصح الا بالنية وهو المطلوب **قوله** ومتابعة قال شيخنا والافضل للمفتدي ان يقول
الاقتداء بعد ما قال الامام انه اكبر حتى يكون مقتديا بمصلي ولو تولى صلي وقتا موقفا امامه جاز
عند العامة قال سهل وعبد الواحد ابو جعفر وكثير من ائمة بخارا لا يجوز وقال الخوارزمي بنو الاقدا
بعد ما قال الامام الله قبل ان يقول اكبر وهذا كله مشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الافضل
عنده ان يكبر المفتدي مع بكبيرة الامام والشروع في الصلوة بغيره فينبغي ان يكون مقتديا بالنية فلا بد وان يقع بغيره
قبل بكبيرة فيكون قبل بكبيرة الامام اذ بكبيرة المفتدي يقع معا ربنا لكبيرة الامام كذا في الذخيرة **فان قلت**
ان الشروع في الصلوة انما يعتد بتقديم نية الصلوة فيشرع من تقديم نيتها على بكبيرة الامام فيكون تقديمه على بكبيرة
الامام لا يقترب بكبيرة بين رمانا ويلزم من وجوب تقديم نية الصلوة تقديم نية الاقتداء فيجوز ان يقول
الذخيرة في الصلوة قبل بكبيرة الامام وينوي الاقتداء بالامام بعد بكبيرة **قلت** انهم يخلطون بين
معارضة بكبيرة المفتدي بكبيرة الامام بان المعارضة بينهما توجب الشك في جميع القيام ولو كانت بكبيرة
الامام ثبات الشك في بوضعه ومعلوم ان الشك في ثباته اذا تولى الاقتداء فينبغي ان يقدم نية
الاقتداء على بكبيرة الامام وبكبيرة ايضا يحصل الاشتراك في جميع القيام وايضا لو تولى الصلوة قبل
الكبيرة بنية الاقتداء ثم تولى الاقتداء بعد الكبيرة كما ان منفردا في الصلوة ثم مقتديا او المنفردا اذا صار
مقتديا او المفتدي منفردا في الصلوة لا يتخلل في صلواتهما ويمكن ان يقال قد تعارضت
هنا الفضيلتان احداهما نية المفتدي الاقتداء بعد بكبيرة امامه ليكون مقتديا بمصلي والثانية
يكبر مع بكبيرة الامام ليحصل الاشتراك في جميع القيام فخيرها بين ان يأتى بالاولى او بالثانية **فان قلت**
ان كان التوابع لا يفضل بوجوبه ويكون هذه افضل بوجوبه فخير بينهما والله اعلم **قوله** لا بد من نية الصلوة
من جهة فلا بد من التزم بشكل الا ان لا اقتداء به العارفين من اقتداء بالامام فيكون مقتديا بالامام

امامة العارفين حتى لا يلزم الفت بدون التزم به بل اولى لان الفت لازم وقد وصلوه الى عدم صلاة
صلوة الامام موصوفهم علم وجب النية للاقتداء عن الفت والوجه لازم بشرط للاقتداء عن الفت والوجه
اللازم اولى مشروط بنية امامه الفت حيث يتوهم فساد صلوة الامام بالنية الاولى كما ذكرنا التزم الا ان
يتوهم اشتراط نية الامام الا في العارفين اذ الامام كما يشترط نية امامه الفت **فان قلت** اذ التوابع بحيث لو صح
بشكل ما اذا كان عنده انما يكبر في طاهر ولا يعلم الطاهر من الجسنة بخبر وصليته اذا ظهر بعد ما حصل
بانحوس ان الطاهر غير ما وقع التوحي على بعد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف بحسب السمع وكذا
اذا وجد ما لا يعلم انه جسد ام طاهر فتوهم ما هو الجسد الطاهر والظاهر في الماء الطاهرة ثم اذا توضأ به وتلى
ثم ظهر انه كان نجسا بعد الوضوء والصلوة جميعا مع ان التكليف بحسب السمع وليس في وسع الانسان
الا العمل بالخبر عند اخلاط الطاهر بالخبر والعمل فطاهر في الماء المحرره بالاولى والظاهر والاولى ان يعمل
بان المقصود من الامر بالتوجه الى الكعبة الاستباحة وقد حصل حين تحرك وبوجه التحرك اما الامر بالوضوء
والاقتداء بالامام الطاهر فالمطلوب منه التظهير كما قال الله تعالى يريد الله ان يظهركم والتظهير
الاباء الطاهر في الحقيقة **قوله** لانه اعتقد امامه على الخطاء ما لو ادلت المسئلة على حواط الخطاء والا
فان قلت الصواب انما يتوهم حقيقة ما ادلى اليه اجتهادا المجتهد في حقه على الخصم من امانه من المجتهد من
فان قلت هو ما دى اليه اجتهاد فجاز ان يكون فساد صلوة من علم كمال امامه باعتبار ان الصلوة التي هي
صليها الامام لا يجوز للمفتدي ان يصلي مثلها كما لو ام المقيم الموضعي فرائي الموضعي ما حيث يفسد صلوة
مع صحة صلوة المقيم في حقه واما بعد صلوة من حيث ان الصلوة بالنيمة لم يبق جازا في حق المفتدي فعلم
ان مقتدا الاقتداء بشرط ان يجوز للمفتدي الصلوة على الكيفية التي جازت لامامه وهذا الشرط في مسئلة التحرك
منفرد وان كان مجتهدا مصيبا لعدم جواز الصلوة للمفتدي الى جهة الامام فلا بد ان السئلة على حواط الخطاء
في الاجتهاد بل يدل على ان صحة الاقتداء بشرط بان يجوز للمفتدي ان يصلي مثل صلوة الامام **اجيب**
بانا لا نسلم ان صحة الاقتداء مشروط بذلك واما فساد صلوة الموضعي عند رؤيته لها لان صلوة الامام
حينئذ نصير انقضاء لا من صلوة المفتدي اذ الصلوة مع النية لا يجوز لها في حق المفتدي لانه واجد
واما الصلوة بالتوضي فلها جواز في حق الامام والمفتدي فكان اقوى حال الامم صلوة الامام وبنية التوضي
على الضعف باطل واما مسئلة التحرك ففساد صلوة المفتدي مثل صلوة الامام في القوة لان كلا منهما صحيح في حقه
صاحب حرك لا يجوز له ان يصلي مثل صلوة صاحبه فاستويا ومع ذلك لا يصح الاقتداء فعلم انه لا وجود لثبوت
سور اعتقاد المفتدي امامه على الخطاء والله اعلم بهذا واحكامه بعد محمل نظر لظهور انه لا انما لا اعتقاد امامه
على الخطاء سوى انه اذا اعتقد انه اخطأ جهة الكعبة لم يبق لصلوة جواز في حقه وشأ الصلوة على
لا جواز له في حقه باطل لا الا الاستعداد على ان يحل في تحريم لا يتوهم في جواز صلوة في حقه لانه في حقه
العمل بصيب بالاجماع واما يفتح ذلك في جواز مثل ذلك الصلوة في حق المفتدي والاخرى ان سبيل الجواز في حق
المفتدي لا يتوقف على اعتقاده محيطا بجاز ان يكون مصيبا ما هو الحق مع ذلك لا يجوز للمفتدي ان يصلي

الكتاب وسوره او ثلث آيات **قلت** او اية طويلة في الذخيرة فقرأت آيات قصار او اية طويلة واجبة
الصلوة بالاجماع فلو قرأ مع الفاتحة آية قصيرة ساجدا فليحتمل **قول** ولنا قوله تعالى فاذا قمت
من العزائم والزيادة عليه بجزء واحد لا يجوز واعتز من بان الآية مخصوصة حيث فصلتها ما دون
الآية والسنة فانما آية ثالثة من القرآن عندنا ولا يجوز بها الصلوة فبحر تخصيصها بجزء واحد وبان
الآية مجمل فانها توجب قراءتها من القرآن واليسر من الاضافات لا يدري انه اني نوع اربعة
وكل هذا الحديث او الفاتحة هو اليسر لكل بيان الكتاب بجزء واحد جائز وباتمامه وكذا الفاتحة فان
من يسهل عليه كل القرآن او ثلثه او نصفه او جزء ذلك لا يجب عليه ذلك وكذا من يسهل عليه آية توكيل بالكلية
اكثر منها يقع الكل عن الغرض وبان الحديث مشهور بطلان الآية بالتمسك بجزء الزيادة به والجواب الاول
فلان القرآن يتناول عرفا ما هو معجز وما دون الآية ليس معجز فلا يتناول التسمية فلان القرآن في الآية وقع
مطلما فيصرف الى الكامل والقرآن في التسمية ليس بكامل لا اختلاف العلماء فيها وادنى درجة لا اختلاف
ايراث الشبهة فيتمكن بالاختلاف في شبهة العدم في قرائتها فلا يدخل في مطلق لفظ القرآن لمعنى الكل
اذ المعنى بكامل هو ما لا يكون فيه شبهة العدم وايضا فرض الفواتح متطوع فلا يباين في باب شبهة وقراءة
التسمية فيجوز فيها فإني اذكر في قراءتها فرض الفواتح على ما قلنا في التيمم بتراب طهر باليسر في توجبه
المصلحة الى الخطم في الاكتمال بحسب الاذنين ان طهارة الصعيد ثبت بالنقل والتقليد وكذا التوجه الى البيت
وسج الراس فلا يباين ما ثبت بالحدوث الظن من طهارة الثوب باليسر كون الخطم من البيت والاذن
من الراس جازيا على هذا الوجه من التوضيح في الزخرفان وكذا قد خرجنا من قبله ما نحن اليه فلان اليسر النقص
وقع مطلقا فيصرف الى الكامل منه وكما ليس فيما طابت نية بقرآن وما يدركه لان في حين هذا النوع غير يكون
المعنى فارتوا من القرآن ما طابت به انفسكم بقرآن وما يدركه ولا اجمال فيه فاقول ان القرآن نصا او ثلث او ربعا
او كل ما يقع عن الغرض لانه قراءته بطيب نية منه وهذا يخرج الجواب عن الثالث واما من الرابع فلاننا استلم
انه مشهور ولو سلم فالزيادة عليه بالمشهور انما يجوز اذا كان محكما والحديث يقتضي الجواز في كل حال **قلت**
في الكلام الثاني **اجيب** بانها جازية فلا يكون حكمها **قلت** الحقيقة المستقلة اول **اجيب** بان الله لو ثبت
بالاجتهاد فلا يصح الزيادة بها على الكتاب **قول** لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربى
العظيم ثمانا وودعه دناه اي اول كمال الجمع لا اذني الجواز لان التسمية ليست بقرينة ولا واجبة بل
مصلحة لانه عليه السلام لم يذكرها في حديث الاول ولو كانت قرينة او واجبة لذكرت عند تعليم ما يقرأ في
الصلوة وفي الشرح قال ابو مطيع البجلي لو نقص من ثلث التسمية في الركوع او في السجدة لم يجر صلوته واجبا
اجتوا بقرآن او ركعوا او سجدة او اقام بالركوع والسجدة ولم يذكر التسمية او السجدة حتى يتقيد بقرآن
او التيمم انما يتقيد بزيادة صفة من صفة فلو قلت بلزوم التسمية كما كانت فرضا على صفة وكان متبعا فكل
قوله في اجزاء الصلوة كما اقرضت الفقرة الاخرى ولا يكون زيادتها مبطلا لاختلاف بين من الاول او المصلحة
القطعية لعدم كونها من حيثها **قول** وهذه هي وانما في التيمم الا اذا دل الولى كذا في التيمم **قلت**

ماروي ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين التيمم وما دونه في
عباس رضي الله عنهما في التيمم الامام وعنه في التيمم اول دليل على التيمم **اجيب** بان حروني الذي
بربرة مخصوص بغير حال الامامة وماروي ابن مسعود غريب فلا يترك به ما هو اقوى منه وهذا لما حروني
بالدليل الدليل المعتبر كالتفصيل المذكور في حديث النابغة ان ما هو واجب مثل هذا الكلام هو القيمة القاطنة للتيمم
وما ذكر من الخبر والارث فليس بدليل مقبول في الكلام عليه بل هو معارض لما هو واجب الذي هو التيمم وبما
يعارضه فيجعل حديث التيمم مخصوصا بغيره من الرواية كمال الاخر او يبرح على الاخر او يبرح انما فلا يثبت
التيمم بالخاصة بخلاف حديث النابغة او التفصيل بقوله فان الامام يقولها تنبأ عليها على التسمية بغير
على التفصيل المحض بدليل معبر او الكلام بنوقف على اخره الغير له وهذا يسقط حاجتنا ان مثل هذا الكلام
لو كان للتسمية لما قبل حديث النابغة التفصيل بقوله فان الامام يقولها لانه حينئذ تفصيل بما يباين ذلك
ان ما هو واجب الكلام هو التيمم غير ان التفصيل المذكور غير محتمل على التفصيل المحض دون التسمية ويسقط ما قبل
ما تارضت الآثار وجب ان يعترف لابي اثر القياس وهو ماروي عن ابن عباس رضي الله عنهما **قول**
والامام بالدلالة ان ما هو عليه التيمم الذي على الخبر كفاية فلا بد من قوله تعالى انما هو الذي
بالبر وتبينون انكم **قلت** لو كانت الدلالة على التيمم قوله لا تتقوا الوعيد المنصوص باحد لان كل قائل
او امر فاعل حينئذ قلنا الوعيد الامر كله غير فاعل حينئذ مع انه قادر على الفعل والوعيد الامر غير قادر
على الفعل اليسر ان العالم الفقير اذا امر بالسجدة بالركعة والنجس ثياب عليه ولا ياتي بركعة لعدم القدرة
عليها وهو غير قادر عليه هنا لان المقدور يقول ربنا لك الحمد عند تيمم الامام فلو قال الامام ذلك لو وقع
مكتوب بعد تحديق القدرة ضرورة وهو خلاف موضوع الامامة لان ما يشترط فيه الامام والمقدور فاما انما يباين
به سماعا او باق به الامام او لا فاما انما يباين به او لا فلا كذا او نقول الامر الناس نفسه هو الذي لا يكون
له حظ في الامر اما بعد اهلته ثواب العباد كما حارب اليهود كما هو ابا حرون من نفسه في السر من القادر بهم
وغيرهم بانما يحد صلواته عليه وسلم ولا يتبعونه واما بان يكون امره بالركعة والسجدة اما التيمم الذي يامر
توجهاته في فهو غير ناس نفسه بل هو متعلق بهذا الامر حيث يثاب ثواب الامر وان كان يحرم على ثواب
الفعل على ان التيمم **قول** لقوله عليه السلام فم فصل فذلك لم تفعل فالحديث ناظر لعدم جواز
الصلوة بغير التيمم **قلت** التيمم لا يثبت بجزء واحد **اجيب** بان هذا الخبر مبني على محل قوله انتم
الصلوة وخبر الواحد اذا لحق بثان على الكتاب يثبت به التيمم كما ثبت به التيمم الفقرة الاخرى
بجزء واحد يكون بيا على وايضا العمل بوجه خبر الواحد واجب فاذا كان موجه التيمم وجب
النقل بها وهو واجب **قول** عليه السلام فانك لم تفعل عدم الجواز فيجب اثباته وترك التيمم بل انما
يوجب عدم جواز الصلوة اذا كان التيمم فرضا فيها واما الامر المردى بطريق الاحاد فلا يوجب الاثوم
ولا ينقض للتيمم وادناه الوجوب فلا يثبت به التيمم **قول** والسجدة هو الاحتياط لعمدة **قلت**
في الفرائض السجدة وسرر زمين نهام فالتيمم عبادة عن موضع الرأس على الارض لا يبرح مطلق الاحتياط

فان هذا الارشاد ويطبق على الركوع ايضا في الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم كبر عند كل رفع ووض
فكان اراد الانخفاض انما الذي هو الاثر في الارض والوضع عليه **قوله** وكذا في الانتقال اي كما يكتفي
بالادنى في الركوع والسجدة لا طلاق النقص كينفي بالادنى في الانتقال ايضا اذ هو غير مقصود انما المقصود
تحقيق السجدة بقدر ما يتحقق به السجود اذ لو اشتهر طيفه ما لا يتوقف عليه السجود فكان مقصودا
وقد عطف الاشارة والضم انما يقبل افتراض اللزوم والجلبة ليس للانتقال بل بما فرضنا استقلال
ثبت فرضها كبدن الارض المبين على الكتاب وهو الامر بالصلوة وزايتها لا يوجب تقييد مطلق
قطع لا يتأهل بسبب بر صفة للركوع والسجدة بخلاف الطائفة فيهما لا يسيل انما للتقيد مطلق الركوع والسجدة
المطلق لم يبق فيها محالة صحتها حتى ياتي الخبر بما في حق وصف من اوصافها فانما العزيمة والجلبة فالامر
بالامر في صحتها على ما في انما بين لهما الا ان الكمال على من في فصل كماله في كل الصلوة وعلى وجب صفة
على من الكمال في حق الطائفة لاستلزام القول بغير صفة السجدة المطلق النقص بالثبوت عند كل رفع الجواز
في حق العزيمة والجلبة والآن لم يجمع بين المقتضى والى بوجوب العمل على نفي الكمال في جميع عالم يراعى القول في
من الطائفة في الركوع والسجدة والعزيمة بعد الركوع والجلبة بين السجدة وبين نفي الكمال لا يوجب الاشارة
فلا يكون الحديث وليا على الفرضية فلا يكون فرضا وهو ذلك اما ان يكون سنة لانه الا في المستثنى من الكمال
وان ان يكون واجبا على حاشي بعد والا كان **قوله** في اخر حادي سنة اياه صلوة صفت
قال وتقصت هذا شيئا شائنا فقد نقصت من صلواتك **قوله** لان هذا اشارة الى مجموع ما ذكره حديث
الاحول وهو قوله اذا كنت في الصلوة فكبر ثم اقم ما تيسر من القرآن ثم اركع حتى تقبل ثم ارفع حتى تقبل
ثم اقم السجدة حتى تقبل ساجدا ثم ارفع حتى تقبل جالسا ثم اقل ذلك كله صلواتك كلها وفي رواية اذا كنت
الى الصلوة فاستمع الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر الى الصلوة فكان مناه ما نقصت من هذا الخبر شيئا فقد
نقصت من صلواتك اي من مجموع الواجب عليك انما بالصلوة فلا يكون هذا من نسبة فعل الاعوان صلوة
بل هو نسبة الخرج الواجب عليه صلوة وذلك لا يدل على ان فعل الاعوان ايضا صلوة نعم لو كان الغرض وما
كنت نقصت من هذا الخرج شيئا في فعلك هذا فقد نقصت من صلواتك فعله فكان ذلك نسبة لفعل الاعوان
صلوة ولكنه غير مسلم بل الغرض ما ذكرنا لان كلمة حاشية طية وانما تجعل الخاض يحق الاستقبال فيكون الغرض
ما نقصت من هذا نقص من صلواتك اي من الواجب عليك وغاية ما يكون ان يقال ان النسبة عليه السلام
اشارت الصلوة الى الاعوان حيث قال من صلواتك ولاضافة للبعد فيكون المراد ما هو المعروف عند الخي طيب
والمراد عند الاعوان هو الفعل الذي كان ياتي به وبعده به فكان الغرض ما نقصت من هذا فقد نقصت من
صلوة معروفة لكن اي من صفاتها للقطع بان ذلك ليس ينقص من المعصية فكان هذا نسبة للفعل
المعروف من الاعوان في صلوة وذلك دليل على ان ما عليه الاعوان ليس من الصلوة واللام يوجب نسبة الفعل
المعروف صلوة **قوله** فان **قوله** هذا اشارة الى مجموع المذكور وقد ذكر في الفرائض ايضا يجب
ان يكون ترك بعض الفرائض ايضا تركا من وصف الصلوة لاسيما اصلها واما في **اجيب** فان

قوله

بان قوله هذا اشارة الى ما عليه عليه السلام لانه الموقوف بالركوع وذلك هو الوضوء دون الفرائض لانها
قد كانت معلومة للاعوان فيكون الغرض ما نقصت من هذا اي ما عطفك من الطائفة في الركوع والسجدة
والعزيمة والجلبة فقد نقصت من صلواتك اي من صلواتك معروفة عندك **قوله** في الفرائض ايضا
سنة **قوله** ينبغي ان يكون واجبة لورود الامر بها في حديث الاعوان اللهم الا اذا استعملهم مواظبة الفرائض
عليه السلام على ذلك **قوله** لقوله عليه السلام امرت ان اسجد على سبحة افضل وجه التمسك بهذا الحديث
ان الامر بالسجود على لان السجدة عبارة عن وضع بعض الوجه على الارض ومطلق البعض غير مراد
حتى لو وضع الخد او الذقن لا يجزئيه فكان محلا فيما اراد به فليفتي هذا الخبر بما قد ذكره في الجبهة دون الذقن
قوله في وضع الذقن عند العذر وجب ان لا يجزئ الا ان كان محلا للسجدة فينبغي ان يصح السجود بها
في حالة الاحتياط ولا ينبغي ان لا يفتي به في حالة العذر ايضا الا يري ان الخد عالم يمكن محلا لا يجزئ به بعد العذر
ايضا **اجيب** بان الذقن تابع للجبهة لا اتصالها فيكون ذكر الجبهة في الحديث ذكر الذقن بطريق التبعية
فيجب وضع الجبهة عند الاحتياط لا اتصالها وينقل الحكم من اي النسخ عند العذر **قوله** يحقق بوضع بعض الوجه
قوله في موضع بعض الوجه وجب ان لا يجزئ الا ان كان محلا للسجدة فينبغي ان يصح السجود بها
ان لو وضع جبهة على في صغر ان وضع اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا **اجيب** بان النص مقيد ببعض
يكتفي به كمال التعظيم المقصود من افتراض السجدة في موضع الخد والذقن وكما ان التعظيم لا يحصل الا بوضو
كل الجبهة واكثر فلا يجزئيه وضع الاقل بدلالة النص **قوله** في موضع اليد والركبتين سنة
اي ليس بضرر ولا واجب اما الاول فلان نص السجدة مطلق يقتضي الاجزاء بوضع الجبهة او الذقن سواء
وضع الاعضاء الاخر والا فلو قلنا بافتراض وضع الركبتين واليدين بحديث امرت ان اسجد على
سبحة اعطى لزم الزيادة على الكتاب بخلاف الواحد وانه لا يجوز واما الثاني فلان النسبة عليه السلام لم يذكر
في حديث الاعوان حين علم الواجبات ولو كان واجبا لذكره **قوله** عليه السلام مثل الذي يصلي ويحضر
كمثل الذي يصلي وهو مكثوف شبه العاقص بالكنوف وهو تارك السنة فكذلك المكثوف فظهر ان قوله عليه السلام
اما امرت ان اسجد على الاستحياب او على اقتضا منه بالنسبة عليه السلام وقد استدلل على عدم الزدوم بان
لو وجب وضوها لوجب الاشارة اليها عند السجود وتوجيهها الى الارض كالجبهة وليس فليس في الذخيرة
اذ لم يضع ركبته على الارض عند السجود لا يجوز بهذا اعتباره القبيح ابو العيث رحمه الله قال لانا امرنا
ان السجدة على سبحة افضل وفوتوا شيئا على ان لا يجوز لانه لو كان موضع ركبتين يجب يجوز ذكره القدوة
في كتابه وانما لم يقع هذه الرواية انه لو كان موضع ركبتين يجب يجوز **قوله** كان الغرض جعل الحديث شيئا
يحل قوله اقبوا الصلوة حديث العدة الا ضرة الا ان تقول خبر الواحد ان كان يصح البيان الجمل لكن بشرط
ان لا ينقص بيانها الى تقييد مطلق قطعي الا يري ان خبر التعديل ما كان موجبا لتقييد المطلق لم يجعل بيانها
الجمل فكذلك خبر الركبتين تقييد نص السجدة به اذ اوضح الركبتين عند السجدة من كفايته كما ان طائفة في الركوع
والسجدة وزايتها كينفي محصومة نسخ فلا يصح خبر الواحد بخلاف العدة الا ضرة فان لا يوجب تقييد مطلق

تختلف عن الصلوة فما حرق عليهم يومئذ والوعيد لما يلقى بترك الواجب السنة **قال قلت** المذكور في الحديث
تختلف عن الصلوة دون الجاهل حيث قال خلفه من الصلوة ولم يقل من أبيه فلا يدل على سببها وانما
الوعيد لو كان دليل على السنة لم يتم استدلاله على ما على ان الامر للوجوب بقوله تعالى **تليقوا** الذين
يخافون من امره ان يصيبهم عذاب اليم **اجيب** عن الاول بان الواجب بالصلوة هو الصلوة
بما كانت به في السابق وصرح بالامام العبد الذي هو الاصل وعن الثاني بان نفس الوعيد ان كان يحتمل
ان يكون ترك السنة فلهو الوعيد الشد يد كما في الآية ليس الا ترك الواجب او تقول لو كان الوعيد
على الاطلاق وليل الوجوب الا انه اذا امتنع اهل عليه كحل على سنة في قوة الواجب وقد قام الدليل
على عدم وجوب الجاهل وهو الاحاديث المذكورة جعلت السنة متوكة كالواجب ولا دليل في الامر المطلق
لجعلها على الوجوب **قال** لقوله عليه السلام يوم باليوم اقراهم فانهم كانوا اسواء فاعلمهم بالسنة
قال قلت هذا الحديث لا يصح ولا يصح على تقديم العلم فصل يقول واذا اناس بالامانة اعلمهم بالسنة
لانه مع كونه خلاف الظاهر غير مستقيم لان النص بظاهره يدل على تقديم الاقراء كما هو المروي عن ابي يوسف رحمه الله
لاستقديم العلم وليس قلت اقراء من السنة صحتها عليه وسلم كان اعلم قلنا ان الحديث تقديم العلم
بالسنة اي اقراهم في دين الله واقراهم ان كان اعلمهم باحكام الكتاب فلا يلزم منه ان يكون اعلم بالسنة
حتى يكون اقراهم في الدين ولا يصح ولا يصح على قوله فان اوله وانما اقراهم كما هو الظاهر لغيره لانه لا دلالة للنص
على تقديم الاقراء عندنا وبهم على السنة **اجيب** بانه جاز ان يكون دليلا على تقديم العلم في الدين
بان يقال انما يصح بعبادته ان كان يدل على تقديم الاقراء فهو بدلالة وجوب تقديم الفضل والا حجة
فالا حجة ما عدا من السنة على الصلوة والسلام كان افضل زمانه في سنة الاسلام وكان القاري
بين الصلوة بين يومين بصفوة توفد وتول جسد وبسنة كانه يكي او اتمك الناس ويجوز تقديم الاقراء وحده
اذا احتسوا بعبودته اذا انطروا ومن يده صفاته فهو افضل فكان الحق بالامانة واما في زماننا فلا يباين
بين النص في الاقراء فكان العلم احول من الاقراء في زماننا ودلالة النص كل شيء على عبارة ذلك النص
وجاز ان يحل دليلا على قوله فان اوله بان يقال ظاهر النص بوجوب تقديم الاقراء على الكل ولكن كونه
ظاهرا في تقديم العلم في زماننا بدلالة كتابنا وبني سوجبا تقديم الاقراء كما كان **قال** واقراهم كان اعلمهم
جواب عن شك ابي يوسف رواه بالنص المذكور اي اقراء من السنة اعلمهم كان اعلمهم لا كما تقدمت في كتابنا
كما روي عن محمد بن ابي حنيفة في سورة البقرة في ثلثي عشرة سنة فانما في زماننا فقد يكون الرجل ما هو في
الاقراء ولا خلاف في الحكم **قال قلت** لعمري لعموم النطق لا يعوم التي طبعها وايضا لو كان تقديم الاقراء في الحديث
كذلك اعلم كان التقديم يوم اعلمهم فانما كان اسواء في العلم فاعلمهم واما ما سجد **اجيب** عن الاول بان الواجب
بالقوم العبد وان يحل الامام العبد كما هو الاصل ويتم قوم من السنة عليه السلام يدل عليه قوله السلام
فان اسواء فانما كان اسواء في العلم به فاعلمهم بالسنة فاعلمهم انما غير الاول وهذا يحل ما قبل اقراهم
باحكام الكتاب فان كانوا اسواء في العلم به فاعلمهم بالسنة فاعلمهم انما غير الاول وهذا يحل ما قبل اقراهم

اذا كان اعلمهم كان الحق فان تروا في العلم والقرآن فاعلمهم والفضل في العلم مع المساواة في القرآن فانما
يجب المساواة في العلم باحكام الكتاب دون السنة وما يقال من ان الواجب في عدم القراءة ان يروا في
عدم القراءة فاعلمهم بالسنة يروا وما ذكر في المصابيح عن ابن مسعود رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يوم تقوم اقرانهم كتاب الله تعالى فان كانوا اسواء في القرآ فاعلمهم بالسنة الا يتكلم بان الواجب انما
سواء في عدم القراءة فاعلمهم بالسنة على حد في النصف كذا خلاف الظاهر جدا **قال** لقوله عليه السلام
من صلى صلاتي فكذا ما صلى خلف نبي **قلت** هذا الحديث لا يصح جاز ان يترتب ولذا قول عليه السلام
فليؤمكوا كبره كما منا فالوجه هو انك باطريق الذي ذكر في الكلام من قوله عليه السلام يوم تقوم اقرانهم
بكتاب الله تعالى فان كانوا اسواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا اسواء في فهمهم بحجة وان كانوا اسواء في فهمهم
سواء في روايته وان كانوا اسواء في فهمهم ووجهها وقوله اعلمهم بالسنة اي اعلمهم في دين الله فقد ذكر في
بعض الروايات مقرا واما استنبط البقرة صدر الورع فيما يقول عليه السلام انما جرح من ما جرح ما لا
الله **قال** ويكره تقديم العبد **قال قلت** روي عن ابن مسعود موطا اني سمعته يقول في حديثه من اصحاب
النبي عليه السلام يوم يقوم اقرانهم في الصلوة فقدموني وانا يومئذ عبيد قبيح وليل على ان تقديم العبد
غير مكروه والا لما قدموه اجيب بانهم قدموه لانه كان صاحب منزل وصاحب المنزل الحق بالامانة
قال والاولى ما روي انه عليه السلام قال الا لا تقوموا اقرانهم رجلا ولا اخواني **قال** والاول هو الظاهر
لان الصلوة خلف النصف متفرقة انتهى فنعين القيام بحجة قوله والخبر انه لا يجوز في الصلوة كلها لان نقل الصلوة
دون نقل البايع **قال قلت** قد روي في فضل الاوقات انه يكره فيها الصلوات انه لو فضل الصلوة التي تروى بالشروع
ثم انفسا فيها بعد التجرى والصبح او بعد العصر لا يجوز لانها نقل بذاتها والجراب لصيانة الخوف قد اعتبر في
شروع فيها فلا يلزم عدم جواز او انما فيها لا يجوز او ان نقل فيه فاعلمه ما في حق الاقتداء بالفضل كما لو اجب
فلا بد من بيان النوق **اجيب** بانه اخذ في الكل فصل بالاضطاط في الاول في عدم جواز الاقراء في الثاني
في عدم جواز الاقتداء **قال** بخلاف المظنون لانه ان لا يلزم عدم لزومه بالشروع في جهره في حق
قال فغير ذلك انه يلزم وقد يقال للزوم في ما شرع من التطوع ايضا فجهل في عدم اللزوم في صلوة
المظنون ثم اللزوم معتبر في عدم جواز اقتداء البايع بالفضل فكذلك ينبغي ان يعتبر عدم اللزوم في عدم جواز اقتداء
المستقل بالبايع بالمظنون **قال** لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وما جرح ويدر في هذه النعم الا على قوله
الزنا واخواب والعبد ولانه عاجز ان يصف خلف انما جرح ان خلف هو الا ان خلف الكرامة متفرقة
وهي المتفرقة عن كثير الجملة قوله عن ارتكاب حرم اي مكروه كرامته النعيم وهو ترك السنة وذلك انما
هو الاستدلال في قوسه لعمري وتقديم الاحكام على الجملة ايضا سنة فلو نقل الجملة لا يكون احكام تركها
قوله لان عبادته رضى الله عنها فقلت كذلك ان امت وبامت وسطين وانما احتار في التوسط الذي هو
لها على التقديم الذي هو سنة الجماعة لان السنة في حق الله تعالى في حق الناس جميعا والتقديم في
حق الله تعالى فقط قوله والامر دليل الا باحة ولم يكتس لان النبي عليه السلام الحق بان يحل نقل على الفضل

اذا زادت الانصاف بين منعه وفعله **قوله** قوله عليه السلام بليلى شككم اولو الامام من التمسى اخر الحديث
 ثم الاول بلونهم في المناهج الاحكام جمع الحكم والسكون والوقار والرهان جمع نية بالقلم وهي العقل اي يقف
 العقل والوقار فربما يتعطل صلواته ان حصل في سهر وتجرد في واجيل واحد منهم خليفته ان اصحفت الى
 الخليفة وغير ذلك من الاحوال ثم الذين يلونهم الى من هو ادنى منهم في العلم والعقل وهذا المعنى كان الحديث
 بعبارة ويطا على تقدم صف الرجال على صف النساء كما لهم في العقل وتصورهم فيه وكانت تقدم
 الرجال على النساء لا بد وان يجعل الصبيان بين الصنبن لانهم اقرب بالرجال ويشهد بهم تقدموا على النساء
 فكيف تقدم الرجال يتقدمهم مع من يلحق بهم ثم قوله عليه السلام بليلى صدق ان كذب منه البيا لانه عليه صفة الامر
 غير انهم يرونها بان ثبات البيا وسكونها ووجدها في شدة في رسم الخط في سائر الكتب فالظاهر ان خط من بعض الرواة
 وليس الخط الاول استواء البيا في الخط على اصل الكلمة قبل دخول الامام قبل ادائها السنة الرواة فاشبهوا في الخط
 فانما من نصب البيا فالوجه فيه لو ثبت الرواية ان رجال الامام المتفقه بخلاف ذلك عليه اول الحديث والرواية
 لم يركبوا احتصارا وفيه تعسف بل ليس بشيء كرامة الميسر في العلم يرد في ليل كخوف البيا ولبلى بشتايع الكثرة
 ويخرج البيا عندئذ يكون انما كيد **قوله** ولان الحاراة مفسدة فان وجب الاجتناب عن الحاراة المفسدة
 لا يوجب تأخيرها اذا احتراز عن كونها يكون تأخيرها يكون متعديين ايضا والدعي انما هو وجب تأخيرها
 عن صف الرجال اجب بان الحاراة انما صارت مفسدة وجب تأخيرها عن بقول عليه السلام اخرها
 مما صحت اخرها ان كان التعجيل بالمحاراة تعجلا بما يوجب تأخيرها كان تعجلا ولان تأخيرها واجب
 ولما وجب تأخيرها وجب تقديم الرجال مع من يلحق بهم فيهم الصبيان المذكور وهو المطلوب او تقول
 المحاراة انما صارت مفسدة فانه من تشوش الامر على الصلوة والتشوش عليه يتقدم من علم الرجال
 اظهر من كون تقدمهم مفسدة بالطريق الاول فكان التعجيل لوجوب الاحتراز من المحاراة تعجلا بوجوب
 الاحتراز عن تقدمهم ولانه كان تعجلا ولا المحاراة وتقدم من مفسدة ففعل انما خبره واجب في حقهم
 نعيم الدليل **قوله** وانما حارته وبما حارته كان في صلوة قدمت صلواته ان نوب الامام المكلما
 قلت قوله ان نوب الامام اما لم يقع موقد حيث يدل ان صلواته على تقدمه كونهما مشتركة ليس في الصلوة
 انما تقدم ان نوب الامام اما منها والا لاف صلواته مع مشتركة فيها ومعلوم ان الاشتراك بدو نية
 الامام اما منها لا يتصور لانها لا تدخل في صلوة الامام ولا تصير معتد به الا اذا نوب اما منها فكانه جعل قوله
 ان نوب الامام اما منها معلقا بخلافه وان الاشتراك ثابته ان نوب الامام اما منها **قوله** وجه الاستحسان
 ما روينا انه من الكتاب يبرهن الزيادة به على كتاب الله وليس ستم ان من الاحاد تقول فرض الترتيب
 من فرض الجماعة والجماعة ما ثبت الا بالجماعة فمروضا وسند طريقا ثبت بذلك الطريق ايضا بخلاف فرض الصلوة
 فانها لا تثبت بخلاف الواحد لان الصلوة لا تثبت فمروضا به كذا قيل **قوله** لانه لو كان من فرض
 الجماعة دون الصلوة لكانت الجماعة عند عدمها دون الصلوة وصحت لغير الصلوة علم انها من فرض
 الصلوة لكثرة لا مطلقا بل اذا ادب مع الجماعة لا يقال بطلان الجماعة بوجوب بطلان الصلوة لا بطلان ان

المقدي اذا صار منفردا بصلواته كما لو خرج الامام من المسجد من غير اختلاف فانه بطل صلواته
 لان اول الصلوة بطلت اول المقدي لانه بطلان الجماعة انما يوجب بطلان الصلوة في حق المقدي دون
 الامام فان الصلوة اذا انفرد لا يبطل صلوة الامام والمحاذاة كما ليس بصلوة المقدي بنفسه صلوة الامام ايضا
 فعلم ان الترتيب منه فرض الصلوة **قوله** وهو المطلب به دونها فان قيل لما كان هو ما روينا بانما صحت
 كانت هي ما روينا بانما صحت قلنا هذا اذا لم يتحقق التأخير بل انما خبره بطلانها خبره بطلانها ان تقدم عليها
 فقد اخرها من غير ان يتأخر بطلانها كانت ما روينا بانما صحت بطلانها خبره بطلانها ان تقدم عليها
 الامر بانما صحت في حق الامام لان في الصلوة بالترك يظهر التفرقة بين المقدي والمقدي كذا في الحديث
قوله فدل على ان التأخير بالتقدم عليها ولا يبعد انما خبره بطلانها خبره بطلانها ان تقدم عليها
 في الصلوة فان تقدم عليها بخطوة او خطوتين مع كونه مكررا ربما يتعذر بان لم يكن الامام من الموضوع ما يمكنه التعجيل
 كما اذا كان في الحراب او قرب حائط او كان ان تقدم عليها تقدمها على الامام بان كان الرجل محالبا للامام
 فجات وحادثه في هذه الصورة لو اخرها بما يمكنه التأخير من اليد والاشارة فلم يتأخر وجب ان يفسد
 صلواتها لاصولها كما حكى ذلك عن مشايخ العراقي على ما ذكر في الزخيرة حيث قال وحكمه من مشايخ العراقي
 يتقدم فيها صلواتها لاصولها وبما بان اذا حادثه بعد ما شرع في صلواته كترك فرض المقام وانما ما روينا بانما صحت
 المحاراة فاذ لم يوجها ما روينا به واذا وجد التأخير منه يقع تجزؤه موقدا اذا كانت حاضرة حين
 شرع الرجل في صلواته فانه يمكنه التأخير بالتقدم عليها فاذ لم يتقدم فلم يوجده من التأخير فلا يلزم منها
 التأخير فلم يترك فرض المقام فانما اذا جات بعد ما شرع لا يمكنه التأخير بالتقدم عليها بخطوة او خطوتين لانه
 مكرره في الصلوة وانما تأخيرها بالاشارة او نحوها فاذ فعل ذلك فقد وجد منه التأخير فاذ لم يتأخر
 فقد ترك فرض المقام تقدم صلواتها **قوله** في هذا كلامه فالحكم فيها بصلواته دون
 بصلواتها مطلقا مشكل بل الحق هو التفصيل ثم ما ذكر في الزخيرة من التعجيل بقوله انه مكرره في الصلوة
 مشكل لان الخطوة والخطوتين لا يكره في الصلوة اذا كانتا حادثة الا بغير ان التمسى عليه السلام بعد ما
 رفع راسه من الركوع وهو يصلي بالنس على المنبر نزل من المنبر بخطوتين فسجد في اصل المنبر ثم عاد حتى
 فرغ من اخر صلواته وانما حارته من حارته اصطلاح الصلوة فلا يكره التقدم عليها بخطوة او خطوتين
 على الكتاب المذكور اولي من ترك فرض التقدم ثم التفرقة بين المقدي والمقدي على ما ذكره في خلاف ما
 عليه اية الاصول من ان التايب بالاشارة كما ثبت بالعبارة في وجوب العمل وان كان يظهر
 التفاوت عند المعارضة ولا شك ان التايب بالفروقة ثابت بالاشارة فيجب ان يثبت به التوفيق
 كما لعبارة **قوله** فينبغي وقف على التزامه وقد يقال كان المحاراة مع الامام تقدم صلواته بالمحاراة
 مع المقدي ايضا تقدم صلواته وترتيب المقام كما يلزم الامام يلزم غيره في المقدي والالتزام
 ان وجد من الامام بينة اما منها فلم يوجب من المقدي اصلا كما ان لزوم شد متوقفا على الالتزام
 لم يلزم ذلك المقدي لعدم الالتزام منه وصحت يلزمه علم انه لا يتوقف على الالتزام ان

الا ان يجعل الاقتداء بالامام التزاما على التمسك بالامام او يجعل التزام الامام نافذا على المقتدي بطريق
الولاية كالقراءة **قوله** فغير روايتان في رواية بشرط لانه اقل الفاد من جهتها فيوقف
على اضافته **قوله** هو يمكن من دفع هذا الفساد بتأخيرها اما بالتقدم عليها او بالاشارة او باليد
على ما ذكره المحقق ان المرأة اذا حاذته بعد ما شرع في الصلوة فاحرها بالاشارة او باليد
او ما شبهه فقد وجب منه التأخير ما دام يتأخر فقد تركت فرضا من فرض الصلوة فغير
صلوته لا صلوة لعدم ان صلوة اتمامه تركه فرض التأخير لا ينفس الحاداة فيبقى ان لا يشترط
نية اتمامه حيث لا يلحقه الف و باقتدائها بل تركه التأخير الذي هو بعد كحلان المقتدي فانه لا يمكن
من دفع الفساد الذي يلحقه من اتمامه فلا بد من التزامه **قوله** بان الف و ان كان لا بد منه ترك
التأخير اتمها يلزم باقتدائها فلا بد من النية ليلزم عليه التأخير بلا التزامه فيقتصر به **قوله**
يجب ان يشترط نية اتمامه جماعة الرجل ايضا لان الامام يلزم الاستحلاف اذا سبق الحديث فيشرط
نية الامام لئلا يلزم ذلك بلا التزامه ايضا لو لم يكن خلف الامام الا جني فسبق الحديث فشرط
صلوته على ما يجب ان يشترط نية اتمامه القبي اذا اتقدي وضع حيث يلزمه الف و باقتدائه
عند سبق الحديث بشرط نية ليلزم بلا التزامه **قوله** بان لزوم الاستحلاف على امر الرجل
وقد ثبت الصلوة على ام للصبي عند سبق الحديث من الحوادث ان ذرة فلم يغيره على ايا صلوة الامام
لا نفسه في سلك اتمامه الصبي على الاصح قلنا ان يمنع ثم يكمل بما اذا ام رجلا واحدا حدث
الامام و خرج من المسجد فالامام و يصير الاول معتقيا بالذي ينوي اولم ينوي ويسبق ان لا
يعبر مقتداه بل نية ليلزم ترتيب الصلوة والف و من غير التزام وجوبه ان الاول لو لم يجعل
مقتداه والمقتدي اما ما ثبت صلوة المقتدي فيقتصر بالف و التأخير فوق ما يتقرر الاول به
من لزوم ترتيب الصلوة وتوحيها الف و على ما لا يخفى فيدفع للفر الاول كقول المقتدي **قوله** ان الف و
في الاول لازم فلا بد من نية ليكون الف و بالتزامه **قوله** اذا اتقدي الثاني بالان نفسه
نفسه صلوة الاخر وان لم ينو اتمامه وينبغي ان لا يقتض لئلا يلزم الف و بدون التزامه **قوله**
بان المقتد يشاك هو موقوف القاري راعيا في الحاجة لاشاركه مع الاق في الصلوة على ما سياتي في الكلام
اليك كيف والمارك لا يدخل في الصلوة الاق ولا يغير رعا في الصلوة بالاقته على الصلوة حتى لو كان
الوقوف لا بد منه القضا مع ذلك نفسه صلوة الاق بانها في الروايات تعلم ان الف و هو وجود الخارج
راغب في الحاجة لا وجود في صلوة وشاركه فيها ووجود القاري راعيا فيها فيجب نيكه خلف
الاخر من غير ان يتوقف على نية الامامة والحاداة **قوله** اتمامه عند الاشتراك في الصلوة وهو ان شرعي
محمدا للتوقف على نية مما يجعل التوقف عليه وهو الاشتراك فليس منه وما هو المقتد من وجود القاري
الراغب في الحاجة فلا يجعل فلا يغير نية الا نية لا تحقق الف و هو وجود القاري راعيا فيها
للمحقق يقتض و غيره لا لا تحقق الاشتراك في الصلوة لانه لا يغير بها والآن القاري لا يدخل في صلوة الاق

وان نوي الامام ابدية الامامة و ابدية الاقتداء للقاري **قوله** وفي الثاني محتمل بان مقتضى
صلوة الامام بالاقته ايضا ليس يلزم بل محتمل مع انه بشرط الاقتداء **قوله** بان الف و مقتضى
ما ضاعه القوي من احتمال ف و صلوة الامام باقتداء المرأة او اي غير من مقتضى بالحاداة بالظن ان الامامة
به واما ف و صلوة المقتد بنا على ف و صلوة الامام فله وجود بغيره لا يمكن ان يخرجها عن صفة الامامة
على ان ف و صلوة الامام ان كان محتمل من مقتضى اقتداء على اتمامه لا بد من احتمال بشرط اتمامه
عليه بغير الحجة بلا التزامه **قوله** وان لا يكون بينهما حامل كسرة بغير موخره الرجل او حابط بغير المراسخ
ومن هذا روي عن ابن يوسف روى انه لو قام صف النساء بخلاف صف الرجال فثبت صلوة رجل واحد
بين النساء والرجال وصار ذلك الرجل كسرة بينهم وبينهن **قوله** فان كان صف نام من النساء حلف
الامام وراهن صفوف الرجال فثبت تلك الصفوف كلها فلم يغير الصف الاول من الرجال حالما يجب
بان الصف الاول من الرجال غديف و صلواتهم بغير حابط كغيره من الصفوف الاخر والامام يصنع الاقتداء
كالحابط الكبير او يقول القليل ان نفسه صلوة صف واحد خلفه غير انما قلنا بف و صلوة جميع الصفوف
لغوره عليه السلام من كانا بينه وبين الامام ثم او طريق او صف من النساء ثم يباشره و اخرها الكافي
والحاداة وكون المرأة من اهل الصلوة وكون الحاداة حال او فعل من افعال الصلوة حتى لو كان الرجل
على الاركان والمرأة على الارض واستقبل الرجل في خوف الكعبة الى جهة والمرأة الى جهة اخرى او كانت تجوز
او حاذته في الطريق بغيرها بغيرها الحديث ليهوذا لا نفسه صلوة **قوله** فمما لا يخفى ما روى به القبي
لانه الامر بالتأخير لاجل ترتيب الصلوة الذي ينوب من حكم الجماعة والحاجة انما يكون اذا قامت الصلوة مشتركة
مركبة واداء والنقص وروى في صلوة مطلقا بديل سياق الحديث وهو قول عليه السلام خير الرجال اولها
وشرها اخرها وخير صفوف النساء اخرها وشرها اولها اخرها من حيث اخرهن الله تعالى وهذا لا يمكن في الجماعة
لان خير الصفوف فيها اخرها والامر بالتأخير و غيره وهو اني من من شأن الامر على الرجال وهو ان يكونوا
اذا كانت مشتركة ولم يكن بينهما حامل كذا في بعض الشروح فثبت قلنا ان ترتيب الصلوة من خواص اجتماع
النساء مع الرجال لكن لانهم اذ من خواص الصلوة بالحاجة لم يجب تأخيرهن عن صف الرجال مطلقا في كل
الصلوة والعلم والتذكير والاطعام بالطلاق بهذا النص ووثق ان الامر بالتأخير اما للجماعة في سترهن
او لتفصيصهن في المرتبة فلا يجتمع على ذلك دون مجلس ثم المراد باول الصفوف اقربها الى الامام واخرها ابعد
منه والباقي اذا اجتمعت و اراد الامام ان يصلي على الجميع بصلوة واحدة يجعل الرجال مما يلي الامام والصفوف
بعده والنساء مما يلي القبلة فلا فرق بين الجنائز وغيرها في الاصططاف والترتيب على ان المراد بالحديث ما اذا
صلى الامام بالرجال والنساء وهو اذا صلى على جماعة بالرجال والنساء كان الافضل اول صفوف الرجال
واخر صفوف النساء وان كان الافضل في صفوف الجنائز اخرها وما ذكرنا من الامر و غيره وهو ان يكون
فيه نظر لانه لو كان كذلك لفسدت الصلوة مطلقا سواء كانت الصلوة مشتركة او لا احدث الجماعة اولها وسواء
حاذته حال او فعل من افعال الصلوة او لا ثم سئل حيث عبادة عن المكان والمكان الذي يجب تأخيرها هو مكان الصلوة

صنف

عند اجتماع الشرايط المذكورة لان عنددها لا يجب بالاجماع وانما انما خبر تام او لا وجه للموافقة مع الخبر عند
انعدام هذه الشرايط والخالفه عند وجودها مع انه لا يترقب في ظاهر النقص والاخر ان يقال الامر بالخبر
لا ينصور الا عند اجتماعه مع الرجال واصلاف المكان ووجه الخلل بنائبه فاستطاع الخي والمكان وعدم
الخلل ثم التعارف اقول من الاجتماع معهم هو اجتماعهم في الصلوة بالجماعة لعدم حاجتهم الى الاجتماع
معهم في غير ذلك وانصرف الى التعارف اقول في الصلوة بالجماعة في الغالب يكون مع الجماعة لا في الجملة لانها لا ينصور
مع اختلافها الا في جوف الكعبة وانه لا دور بالنسبة الى باب الاكسنة وكذا المرأة اذا خرجت الى الجماعة
فانها اذا بلغت حد الشهادة لا تصلح لاداء الصلوة بدونها في الغالب وكذا اجتماعهم في جوف الطريق
بغير بيان ليتوضوا في غايته النذر فلما قدرنا الاجتماع وفرناه الى التعارف والغالب جانب الشروط
كثرا وكنت الانصاف شدة لا يصلح دليلا امرنا بفتح على اظهر ثم الظاهر من قوله خبر اعي نبيه جميع ما ورد
انفق ان انفق وروى في الصفوف ايضا الا ان كانت متباعدة بطبع هذه الشروط ولو ثبت ذلك
فالامر في مثل هذه الامور من وكثير ما ذكره الجرح والوعول ولم يذكره واعليه دليله والله اعلم
ولا يصح الظاهر خلاف من بين في هذه المسئلة وفي الفتنة اذا كان به رجل جرحه سائل فتوضا كما ان
قرمان قال في شايخ بلح لا يجوز وقال محمد بن سفيان في صلوته الغوم جائزة كما ينبغي ان المتوضين قالوا في
وبهذا قول صحيح فقد قال في الجماع الاصغر صاحب الجرح ان كل ام لا يصح تسلي لتفقد من
وقبل يجوز لهم وبه اخذ ابو يوسف رحمه الله وعلى هذا الخلاف المتطوع والملتزم فلهذا الكلام
والله لا يخفى ما نوتة قال قلت الشرايط لا يتحقق ما هو فوقه لا يتحقق ما هو عليه
ايضا صرح به المصنف في المضاربة حيث قال ولا يجازى لان الشرايط لا يتحقق شيئا منها في القوة
كلا في الاداء والايضا لان دونه فيجب ان لا يقع الاقضاء عند التماثل على ان في تحقق المثل رواه ابن
ثعلب ان يبيع وفيها نظرا في الاول فلان هذا الاجماع دليل ظاهر على ان الاقضاء ليس من باب
التفويض او لو كان منه لم يتحقق عند غائل حال المقتدي مع حال الامام واما في الثاني فلان المقتدي عند
المصنف رحمه الله ما كان روايته عدم تحقق الشرايط كالتفويض في المضاربة لم يكن ان يفتقر
بها روايته جواز تحقق المثل **قلت** ويجوز ان يوم القيمة المتوضين قلت اذا اقتدا متوضي بغيره في
التوضي ما دونه القيمة نفسه صلوته المتوضي وادليل على ان اقتداء المتوضي بالمتبوع انما يجوز اذا كان
التوضي قادرا على ما مطلقا والله اعلم **قلت** لانه طهارة ضرورية جعل محمد رحمه الله طهارة القيمة ضرورية
في سنة الرجة مطلقا فان المصنف اذا انتظم ومرا في الحقيقة الثانية لاقل من سنة الياوم فثبت
بتحقق في الرجة سنة كما اذا اقتست وجها جعلها مطلقا بنا ضرورية في الرجة حتى لا يتقطع حتى
الرجة عند ما ينجي ما لم يتصل به وذلك ان طهارة مطلقه من حيث انها غير موقوفة كطهارة
استسما في ضرورية كما هي في كل وقت لا يترفع النوب الحدث مطلقه حتى اذا وجد الماء
كثيرا مذهبنا بالحدث الى بن محمد رحمه الله اخذ في المستبين بالاضباط وبما استبان جانب الخلاف

في الامانة لان الشرايط اعطيت لها حكم الطهارة المطلقة في حق الصلوة حيث قال بطريقكم وكنت في الحقيقة
يلوحت فثبتت بهذه الحقيقة في غير الصلوة فلا يتقطع حتى انما جئت عالم بما يدعيه وهو الصلوة في
لانها متصورة بالقيمة والشرايط بناء على ما هو المقصود منه وتوضيح ذلك ان الاصل في جعل القيمة
مطلبا هو الصلوة لانها امر به الى الطهارة من غير ما يمنع له فاعتبرت طهارتها في حق مطلق وفي
حق خبرها ضرورية ولم يعكس لانها لو اعتبرت مطلقة في حق غير الصلوة لكانت اولى باعتبارها مطلقه
في حقها لانها الاصل في لم يحقق العمل بالوجوب والله اعلم ولكن هذا الشكل على اصله من زمانه على يوم
الفاصل فانه جائز مع ان المسح كما ينبغي من حدث ان يعود الحدث السابق بانقضاء الدعاء او نزع الخلع
كما يظهر الرائل بالقيمة عند رويته اما بل المسح او في كونه موقفا دون القيمة فاعتبار القيمة ضرورية
واعتبار المسح طهارة مطلقة عندهم جميعا فجاء في النوف عند محمد بن الحسن الا ان يكون مستحب بالاجماع فانهم
اجمعوا على ان المسح على الخفين كالغسل **قلت** وما حله بالحق وبذلك المسح وقد يقال نعم بغير المسح ولكن
ازالة موقوفة على الخوف او نزوح الخلع والغسل بغير الحدث مطلقا مكان العائلي الذي حاله الطهارة
من المسح **قلت** لان الحدث لم يغير شرايط قيامه حقيقة يعني ان الحدث في حق المسح وانما حقيقة
تقبله في حق المقتدي فيصح الاقضاء في حق المقتدي تمام حقيقة لكنه لم يغير شرايط في حقها فثبت بانها من اقامة
الصلوة ضرورية فلا يظهر في حق المقتدي فلا يقع اقتداؤه **قلت** ونحن نذكره بالحق لولا ان عارضا
رضي الله عنها ما نقل رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء بلال يادونه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان
يصلي بالناس فصلوا ابا بكر فمك الايام ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وجد في نفسه خلة فقام بها
بين رجلين ورجلاه بظلمة الارض حتى دخل المسجد فوجد ابو بكر حيا فبسط يدهما من ابيه رسول
عليه السلام ان لا يباخرني حتى جلس بين اب بكر فكان ابو بكر يصلي قائما وكان رسول الله عليه
السلام يصلي قاعدا فاعتدى ابا بكر بصلوة النبي عليه السلام والناس يتقيدون بصلوة ابا بكر وفي
رواية ابا بكر يشيع الكبر **قلت** روي انه عليه السلام قال لا يوم احد بعدني حال ولم يرو اقتداء الحسن
الحسين لانه جالس لا يجامع فكان الزاد اقتداء العامة بالجالس **اجيب** بانما يعتاده لا يوم احد جالس
الحسين مع القدرة على القيام بدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سجد من افرس في سنة الياوم
او الاين فممن سجد ابا بكر قد فعل عليه السلام فوجدوه يصلي قاعدا فاستخفى الصلوة خلفه قبا
فان رايهم ان اقتدوا فلما فرغ من صلوته قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تخلفوا عليه
اذا صلى قائما فصلوا قايما وادوا صلى قاعدا فصلوا مقعوا اجمعين لا يوم احد من بعدني جالس
لا يوم جالس جالس وهو ما ذكره القام كما قلناه في كتب مخصوصا به وفي المساجد قوله فصلوا جالسين
مستوفين كحديث عائشة رضي الله عنها **قلت** ولا يصح ذلك بركه وليس خلف الخوي لان حال المقتدي اقول
قلت ربما يكون حال الخوي من حال الركوع والسجدة فكيف يكون مقتدي عارضا يصلي قائما بركه وسجدة
بما يصلي قائما يروي ابا داود فان صلوته العاري قاعدا بالاباء افضل من صلوته قائما بركه وسجدة

وهو على ما في الكتاب فوجب ان يتبع الاقتداء بالركع والساجد بالمؤمن في هذا الوجه **قوله** وفيه
 خلاف اخر من انه لا ياتى خلفه بغير الاقتداء كالنمى والنوضي والناصح والغاسل **قوله**
 بان ادراكه كان بالاصل وهو الركوع والسجود اولى منه بالخلف وهو الايام اما ادراكه بالسمع والشم
 فليس يادى منه مع النوى والسمع او ضعف الحال في الشرط لا يوجب ضعفه في السجود لانه
 غير معصوم وفيه كذا في الاقتداء الصحيح بالمعذور لا يتبع مع ان التفاوت قوة وضعف هناك في الشرط لانه
 الركع ولو كان غير موافقا في الادراك كان دون الشرط يتبع الا الى ان يقال التفاوت قوة وضعف
 في الادراك معتبر مطلقا وفي الشرط انما يعتبر اوافق بين طهارة المعذور والضعف الجاهل للترفة بين
 الاصل والسمع **قوله** ولا يصح المقرض خلف المتفعل خلافا لما في غيره من طهارة جابر رضى قال كان معا
 يصلي مع النبي عليه السلام العشاء ثم رجع الى قومه ففصل بهم اليه وهو له نافلة **قوله** من تولى
 ربه له نافلة ان يفتلوا في صلوة مع النبي عليه السلام لا تملكه على ان اهل العلم قد ذكروا بان ابي
 وهو له نافلة في حديث جابر رضى الله عنه غير محفوظ وتعلل على حديثه من انه قال حدثت معا
 ان لا يكونا خلفا لان عيبه يزيد به كمالا لا يقول احد ثم روى عن جابر بن سمرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وكان يصلي باناس من صلوة ظهر في الخوف بعض كنهه بجملة من صلى معهم في حات طائف
 اخري فصل بهم ركعتين ثم سجد وهو دليل على جواز اقتداء المقرض بالمتفعل **قوله** عليه السلام كان
 متفعل ما يصلي مع الطائفة الاولى والثانية ويتم كانوا يصلون النوض وروى انه عليه السلام لما سلم
 على راس الركبتين علم ان كانا قد اقتصر على الركعتين فبقيت الركعتين فرضا والاخر تعلقا بغيرهم
 اقتداء المقرض بالمتفعل في احد **قوله** روى انه عليه السلام صلى صلاة الخوف بجملة من صلى معه في
 فاما واثوا لانهم لم يفرقوا وجات اخري فصل بهم الركعة الثانية ثم ثبت جالب واقوال الغريم
 ثم سلم بهم فلو كان الاقتداء بالمتفعل جائزا لاقم مع طائفة صلوة ثم فصل بالاخر متفلا ولم توقفه الصلوة
 الى ان يتم للطائفة الاولى والاخرى صلوة مما غير ضرورة **قوله** يجعل ان فعل ذلك ليعال كل طائفة مع
 مع النبي صلى الله عليه وسلم الجماعة في ذلك فرض الوقت فان اقتداء المقرض بالمتفعل ان كان
 جائزا وهو المقرض الفصل **قوله** وعند الشافعي رحمه الله يصح في جميع ذلك الظاهر انه انما
 الى جميع ما تقدم من قوله ولا يصح الظاهر ان الضم عليه بدل كلام صاحب الكافي ولكن ذكر في
 شرح الحاشي ان اقتداء القاري بالاممي غير جائز لانه لا ياتى بغيره في القراءة عن المأموم بدليل
 المسروق فاذا لم يحسب بالمتفعل **قوله** وفيه خلاف ان النبي صلى الله عليه وسلم يقول عليه السلام يا
 رجل صل صلاتك ثم تذكر حوائجك بعد ذلك وروى انه عليه السلام دخل في صلوة واحمرك العين
 خلف ثم ذكر انما حبت فاشار اليهم في النعم ثم خرج واغتسل وراى نفسه يتغير ما ولم يامر بالاعتناء
 وروى انه عليه السلام قال اذا صلى المأموم يقوم ويومع غير وضوء اجوابهم صلواتهم وهو بعيد **قوله**
 هذا كان في بدء الاسلام ثم نسخ بما روي وهو قوله عليه السلام من اتم نواصيا ثم ظهر له ان لا ياتى

اطران مننا الى ان الصلاة وجوب روى ان رضي الله عنه اصابته الجذبة فحقي ذلك عليه حتى صلى ثم ذكر
 فامر غنما دينا في المدينة الا ان امير المؤمنين صلى وجوب من صلى خلفه فليعد الصلوة ولانه
 لا تقارض الاخبار فالاحتياط في وجوب الاعادة قوله بناء على تقدم ان الاقتداء عنه على سبيل
 الموافقة دون التقصير قلت لو كان الاقتداء هذا لا يوجب على سبيل الموافقة دون التقصير وجب ان لا يفتد
 صلوة المأموم بفصل صلوة الامام سواء كان الامام مستويا الى التقصير بعدم التحفظ كما اذا عرف حدث
 الامام ولم يتوقفا ولم يظهر له واقتهى به او لم يكن بان اقتدى ثم بان حدثه بعد الفراغ من الصلوة
 وليس كذلك بل يفيد صلوة المأموم اذا كان مستويا الى التقصير بطل صلوة المأموم عند ان اقتدى بها
 فليست مستوفى فان كانا في اولى قاريا فان اتمى وكذا يبطل صلوة عنه اذا اقتدى من اقتدى شافعي فحقي
 على ترك شرطه كالوضوء من سر الفوج اذ ركنه كالاعتدال مع الطائفة وبالمجمل ان صلوة الامام اذا
 كانت فاسدة باعقارها او باعقار المأموم فسدت صلوة المقرض عند ان اقتدى بها **قوله** روى الله ايضا غير
 انه لا يقول بفصل صلوة المأموم عند فصل الامام بسبب لا يبرر الوقوف عليه لكونه محدثا لان الامر
 بالوقوف عليه ثم الامر باعادة الصلوة عند تبين خلاص لا يخلو عند نوع وجوه وهو ضعف وذلك في اجواز
 والف اذا قال قلت اذا اتم رجلا من الطهر يوم الجمعة ثم صلى الامام الجمعة بقصد صلوة دون المقرض
 وهذا يناقض التقصير جوازا **قوله** المفد في اخره بعد ما استحكم صحة بالفراغ ومثل
 هذا لا يقتدى الى المقرض كما اذا ارتد الامام بعد ما صلى وكما اذا سلم الامام وعليه بجملة الصلاة فذكر
 في مكانه بعدما توفى القوم فانه يسجد الصلاة ويقعد قدر التشديد فان سجد الصلاة ولم يقعد
 فسدت صلوة لا تقاضى الصلوة ولا يفيد صلوة القوم لا نقطاع المنابة **قوله** فصلاتهم فاسدة
 عند ابي حنيفة رحمه الله سواء علم الامام ان خلفه قاريا او لم يعلم لان القواعد فرض فلا تخلف من العلم
 واجمل كما لو ترك القراءة ناسيا وقيل اذا لم يعلم لا تفيد صلوة وفي ظاهر الرواية لا فصل وتكثير
 بالمسافر اذا نسي الماء في رحله وصلى باليتيم اجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد بن عبد الله لا تخلف
 بلا قدرة ولا قدرة بلا علم ولا علم مع نسيان فاذا لم يخاطب صار وجوه كعدم فكذا ايهما القدرة
 على جعل الصلوة بقراء بالاقتداء لا يكون بلا علم ولا علم مع جهل فوجب ان لا يخاطب به كالمسافر
 بخلاف القاري اذا نسي القراءة لانه نسي ما لم ينس قولا يعتبر كما لو نسي الماء المعلق في عنقه
 وصلى باليتيم فانه لا يجوز على ان القراءة ركن في حق القاري وترك الركن ناسيا او عامدا يفيد
 الصلوة اما غير القادر على القراءة فالاقتداء ليست بركن في حقه والقدرة لا تثبت بدون العلم فلا يخاطب
 اما القادر فخطا فارقا الا ان يقال وجود القاري فيما بين المصلين غالب لا يفتقر الى ترك
 البحث والتقصير عن حال المقرض فلا يبعد في هذا الجمل بخلاف المسافر فان رحله ليس على الماء الذي
 يكفي للوضوء غالبا فلا يكون مقتصر فيكون معذورا حتى لو ترك الوضوء على عاريا لم يجز لان المسافر
 عن نوب رتبة بعونه فلا يقتصر في نسيانه **قوله** وقالوا صلوة الامام من لا يقرأ فانه لا يقرأ اما

قوله سجد وربع وغيره من فساد كما اذا ام القاري عارة ولا بين والمومي للمومنين وغيرهم وصاحب الجرح
السائل الجرحي والاصحاب ذكر في الذخيرة ان الام اذا ام قارين فصوله الكل فاسد بخلاف
واذا ام امين وقارين فصوله الكل فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
صلوة الامام والامين جائزة وصلوة القارين فاسدة هذا لفظه في فروع بين امامته للقارين فقط
وامامة الامين والقارين جميعا وهذا يفتي لان فصوله الكل اذا ام القارين فقط وبفساد
صلوة القارين دون غيرهم اذا ام الامين والقارين ووجه الفرق صعب يجعل فكيمة قراءة وهو قار
على الاقتداء قوله اذا ام ترك فرض القراءة **فان قلت** هذا اعتبار لقدرته الغير وهو خلاف مذهبه
قلنا بل هذا اعتبار لقدرته لانه بالاقتداء كذا في الكافي **قلت** لانهم ان قدرة الاقتداء قدرة
بالذات كيف وانما يدعي وجود القاري وشره في الصلوة فساد لقدرته الاعني على السعي عند وجوده ان
قائده يقوده الى الجاه وهو غير معتبر عندنا هكذا قدرة الاقتداء ولو سلم فلا يخفى ان صلوة الامي انما
يصير بقراءة بعد قراءة الامام لا بعد الاقتداء الذي هو فعله مكان القدرة على جعل الصلوة بالقراءة
بناء على قراءة الامام وهي قدرة بالغير على الامي القادر على الاقتداء بالقاري كالتقديرات على تعليم القراءة
والقدرة على التعليم انفس الصلوة كذا القدر على الاقتداء بوضوح ان الاقتداء لا يجعل الصلوة بقراءة الا
بعد قراءة امامه كالسليم لا يجعلها بقراءة الابدان قراء فلا فرق الا من حيث ان الاقتداء يجعله قاريا
حكما بعد ان قراء الامام والتعليم يجعله قاريا حقيقة بعد ان قراء بنفسه لكن القدرة على التعليم لا يفيد
كذلك القدرة على الاقتداء فالظاهر ان ابا حنيفة رحمه الله انما لا يعتبر القدرة بالغير فيما يقطع بها الاخذ
كالجمعة فانها تقطع بعد السجود والمرض عندنا وباعذار ايضا اخر ايضا عند الشافعي رحمه الله فيصلى
الجزء بالذات عند سقطها بخلاف القراءة في الصلوة فانها لا تقطع بشئ من الاذعان فلا يغير النوع القدرة
بالغير عند رافقه وقد اوجب في بعض الحاشي بان ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر القدرة بالغير اذا كان العجز
لا اختيار العجز كالمعي اما النوع القدرة فهو اختيارى لانه مع القدرة على تحصيله ترك تحصيله فيجعل قادرا
على تقصيره هذا لفظه وهو متفق بما اذا ام الاخرى فرسا وقارين فان يفسد صلوة الكل عند ابي حنيفة
رحمه الله ايضا بالعدالة المذكورة مع ان الاخرى غير معتبرة في تحصيل القراءة **قوله** سبقه الحديث اي هو قصد
وارادة وحصل قصد اياه وان كانت عن حصوله فلا يضر لانه لا يضر **قوله** لانه لم يظهر منهما رغبة
وحقيقة ان الامي عند وجود القاري قادر على القراءة من وجه دون وجه لانه قادر بالغير عاين بالذات
عينا ما حققناه ثم اذا وجد منهما رغبة في الجماعة يترجح جانب القدرة على جانب العجز فيعتبر قادرا مخاطبا
بجعل صلوة بقراءة اماما اذا لم يوجد منهما رغبة فيها فلا يصير جانب القدرة ظاهرا فيغير عاجزا
او عاجزا بينا في الخطاب والله تعالى اعلم **قوله** ولا تغيب في حق الامي لا لعدم الاهلية فان قلت
يجعل قراءة الامام قراءة في حق الامي تقديره مع عدم اهلية **قوله** قراءة الامام نفذت على المقدس
بظريح الولاية ومنه دورها بحج المولى عليه فلا وجب حجب من هو اهل للولاية حقيقة للولاية لا ثبت الولاية

على من ليس من اهل لها او كذا في الكافي **باب في الصلوة قوله** ولما قد علم السلام من قوله الحديث فان
هذا الحديث معارض بما روى عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما اذا احدث
احدكم في الصلوة فليصرف وليتوضأ وليعد الصلوة ولما قد رقت الاخبار وجعل الرجوع الى القيس هو
يوجب الاستقبال على بينا اجيب بان التوفيق مقدم على التمسك ونحوه توقف بين الحديثين فيجعل الاول
على سبيل الحديث من غير تردد والثاني في صورة التمسك لا يقال لان التوفيق وجها آخر ايضا وهو ان كل
الاول على جواز البناء والثاني على ارادة الاعادة واذا تعارضت جهة التوفيق بطل التوفيق اذ
التوفيق بالكل متقدر وبالبعض ترجيح بلامرجح لانا نقول ذلك اذا لم يوجد المخرج لاحد الوجهين الوجه
وقد وجد من ذلك ان التوفيق بالوجه السلي لا يعمل عن العمل على صورة السبيل للاجتماع على ان لا يجوز
البناء فيما اذا تقدم الحديث فليتم فيه ترك الاطلاق في الحديثين اذ جواز البناء والاولوية الاعادة
ليس الا في صورة يوجب التمسك في صورة السبيل ويترك موجب الامراعي فليعد في الحديثين
وفي الاول ليس الا بترك الاطلاق في الحديث الثاني لبقاء الام على حقيقة الوجوب فكان الوجه
الاول اولى **قوله** وقال عليه السلام اذا مضى احدكم فقاء او رجع فليضع يده على فقهه وليقدم من لم يبعث
بشئ قلت هذا القدر من هذا الحديث يصلح دليلا على قوله استخلف لا على قوله توفى حيث
لا يدل على جواز البناء وعدم فساد صلوة الامام كما هو المتعارف فيه بيننا وبينه انما يدل على صحة
الاستخلاف والحكم لا يخالفنا فيه الا ان يقال صحة الاستخلاف يدل على بقاء صلوة الامام اذ لو
فسدت لغدت صلوة القوم ايضا على حقيقا من ان صلوة الامام من يتقص صلوة المقدس جواز
وقد اقول عليه السلام الامام فاس من فلا يفيد الاستخلاف في يكون دليلا على الجوع وحجة
على الحكم ثم الاول هو ان يذكر هذا الحديث بأخره وهو قوله عليه السلام اذا مضى احدكم فقاء او رجع
فليضع يده على فقهه وليقدم من لم يبعث بشئ من صلوة وليصرف وليتوضأ وليبين على صلوة باللم
يتكلم هكذا ذكر هذا الحديث من في الكافي فكان المصنف رحمه الله لم يذكره في الحديث لشبهة او قصد
الاستدلال به على نحو ما ذكرنا لوجوه دليلا على بعض المدعى لا على المتنازع **قوله** والاستنباط افضل
فان قلت فيه ابطال العمل قلت نعم ولكن لا اكمل فان الاداء من غير شبهة والقطع للكمال ابطال
صوت غير من **قوله** وان كان استخلف فسد لانه على كثير من غير عذر وان استخلف القوم فسد
صلواتهم لا صلوة الامام **فان قلت** استخلف بقصد اصلاح لان خروج الامام من المسجد بلا استخلاف
يبطل الصلوة على القوم فيجب حقيقة اصلاح كالمشي والارواح اجيب بان الاستخلاف في غير موضع
مناف كالأفراج من المسجد وانما يجعل عند العذر ولم يوجد وقصد اصلاح انما يلحق بحقيقة اذا لم يوجد
المفسد حكما كالمشي والارواح قبل خروج من المسجد فانه ما دام فيه يجعل قابلا في مكانه كانه لم يزل
عن مكانه والارواح تنبع للمشي والنجاة من مكانه فاذا كان كالمعالم في مكانه كانه لم يزل
وجد حقيقة وكما هو مناف للصلوة بغير عذر فيفسد كالأفراج من المسجد ثم المصنف حكم بفساد الصلوة

كما وجد من حيث انها اعراض غير قار وما يتبع من حيث وجودها الاختصاصي الشرعي فلا يفتي الصانع فالتسليم
الصانع ضايع وان اراد ان انها تخلفا بما يفاد ما فلا نزاع فيه لكن لو قلنا انها لو تجت على ما ينافيه لا
يستلزم توقف الصلوة عليه فان الصلوة غير الحرة وانما ليست من اجزائها بل من شرائطها على ما مر قوله
والاختلاف ليس بمقدور يحصل بالاشارة وتوحيها فلا يحصل الخروج باختياره ولهذا لو اختلف قارئان
لم يضره كذا في الكفاية وقد ينكح كل ما يقع من قوله وان كان اختلف قد لا يعل كثر وهو تصريح بان
الاختلاف مفيد غير انه يخل عند العذر للمفروق ولا ضرورة الى اختلاف من هو ليس باهل له فيكون
مقدرا وجوابه ان في كون الاختلاف مفدا الكلام فيما بينهم فما اشار اليه من كونه مفدا فهو على ايضا
من يجعل مفدا وما ذكره من ان يكون من لا يجعل كذلك والعذر على قوله من لم يجعل مفدا فيها
اذا اطلق الامام الحاطر عا فافا فاختلاف حيث تعد صلوة وصلوة القوم خروج من المسجد او لا ان
الف دهمك ليس لا اختلاف بل لا قناعاتهم من هو في محل الاقتداء وهذا مقتضى والاقتداء به
يعقد الصلوة على ان الاختلاف في سبيل الظن ليس بمقدور في بعض الروايات على ما ذكرنا قلنا ان معنى
ان نقول معناه ان الاختلاف في موضع الحاجة اليه غير مفيد حتى يجوز في حق القاري والاختلاف
هنا في موضع الحاجة فلا يكون مفدا بل الف دهمك وقوله حكم شرعي فاس من صنف ليس بمقدور وما هو
مقدور ليس بمقدور نعم في شكل ما اذا اختلف امرأة وقد سبقه حدث وخلفه رجال ونساء فيسعد
صلوة وصلوة القوم لا يستقل باختلاف من لم يصح خليفة فيفد صلوة وصلوة القوم كذا في الكفاية
فلو لم يكن اختلاف من لا يصح اماما مفدا بل كان الف دهمك صلوة الصلاة للامانة وجبان لا يفد صلوة الامام
في هذه المسئلة باختلاف حتى تعد صلوة القوم بل تعد صلوة من لا يصح المرأة للامانة وهم الرجال
خاصة كما هو مذهب زفر رحمه الله **قوله** وفي مقام بعد تمام اركانها يوجد ما يفد الاجزاء الاخير
من غير استناد الف دهمك اول الصلوة وفي مسائل الاثني عشرة ما وجد من المفد اما مفدا لها اصل
واما مفدا لوصف الفرضية لا لاصل الصلوة كطلوع الشمس فلا يخرج عن حرمها واذا وجد الخروج منها
بفدا الجزء الذي لا يقل العتمة او الحدث العدي كبقية منة الصلوة فسقط عنه ذلك **قوله** وهو عدم
صلاحية الامانة كونه كما في هذه المسئلة او كونه مقدرا غير خارج عن غير الاقتداء الى فعل الامانة كما في
المسئلة التي سبقت **قوله** اخرا وقد يقال يجب ان لا يجوز لو وود الامر بتقديم المدرك في قوله عليه السلام
ولم يقدم من لم يسبق بشيء الا ان يحل على الاحتجاب بدلالة ان تقديم المصروع جائز بالاجماع كما لا ريب
وبدلالة هذا النص ايضا لان الاختلاف في شريعة لا يسلط الصلوة واقامها والمصروع في هذا المدرك لانه
ايضا يقد على اتمام صلوة الامام غير انه يحتاج الى اختلاف غيره للتسليم والمدرك لا يحتاج فلان افضل
قوله لان تمام الركن بالانتقال فان قيل السجدة تنتم بالوضع عند ابي يوسف رحمه الله قلنا التمام على غير
تمام من حيث الماهية وتمام خروج من العتمة فان من خلف لا يصح فقام وقراء وركع وسجد خلف لا يصح
فتمام ما وجد لوجوده تمام ما بينه وان لم يتم تمامها يخرج عن العتمة كذا في الكفاية **وفي بحث** لما سئل

فيمس لتعليل ابي يوسف رحمه الله بقوله ان السجود عبارة عن الانحناء قد حصل بعد الوضع فمن شرط الوضع
فقد زاد على النص بما رأى هذا يشعر بان الخروج عن عتمة السجدة يحصل بمجرد الوضع عند ابي
يوسف رحمه الله وان لم ينقل ضرورة ان المأمور هو الوضع والائتمان بالمأمور به يوجب الخروج
عن العتمة وايضا لو كان تمام السجدة من حيث الخروج من العتمة بالانتقال عند ابي يوسف
رحم الله كما بطل الصلوة فيما اذا انتهى عن القعدة وقام الى الماهية اذا اخرج من العتمة فان
يستكمل تمام الركعة كما مسست ومن على هذا لا تكون تامة عند ايضا اذا تمام اركانها المأمور بها
ولم يتم بعد فالتحليل بقوله لان تمام الركن بالانتقال بناء على قول محمد رحمه الله والخروج على قول ابي
يوسف ان السجدة وان تمت فالانتقال مع الطهارة فرض عليه حيث من اداء ركن اخر الا انه وما لا يتصل
الى الفرض الا به يكون فرضا ولم يوجد مع الطهارة فلا يوجد فيجب الانتقال مع الطهارة ولا يمكن الا بالعود الى
كان فيه فيجب العود اليه ضرورة والله اعلم **قوله** وهذا بيان الاول وهو في رواية الرضاة وقد ذكرنا في
قوله والترتيب فيما شرع مكررا فليكن **قوله** يقع الاضال مرتبة بالقدرة فليكن فان قلت الترتيب فيما شرع مكررا
في كل ركعة واجب فينبغي ان يجب عادة الركوع لرعاية الترتيب الواجب احيى بان الترتيب وان كان واجبا في
الواجب انما يجب اذا امكن وقد عرفت مني اخرا من محله الامن حيث الترتيب من وضع باعادة ما هو في محل الفرض
من الركوع والسجود الذي ذكره لانه قيل ان يتم في محل الفرض فلو كان قادرا على رعاية الترتيب من كل وجه
وجب ولو كان عاجزا من كل وجه لم يجب ايضا فليكن كما كان عاجزا من وجه قلنا بان الافضل هو ان يعيد فان
قلت الترتيب يقطع بعد الترتيب كما بين الفائية والوقفة **قوله** نعم ولكن يقطع في صوت ما تم ادائه
وخرج منه اما ما ذكره قبل ان يخرج عنه فلا المذكور الفائية قبل ان يخرج منه من الوقفة ولو بعد ما قد قد شهد
على ان الترتيب بين ما اخذت شرعهم لا يقطع بعد الترتيبان فكذلك **قوله** ما يفد الصلوة
وما يكره فيها **قوله** وموقع الحديث الموقوف وهو قوله عليه السلام رفع عن ائمتي الخطاء والسيئات وما سئلوا
عليه والمداير الحكم لوجود الحكم من ائمتي الحكم يستعمل الدين من الصلوة والنفاد والاخوة فينبغي ان
جميعا **قوله** بطلت صلوة يشتر الى ان الكلام مبطل للجزء الملاحة لمن الصلوة غير انه ان كان محتاجا
الى بناء الشئ لم يصح البناء كما لو تكلم قبل ان يقعد فقد ار التشهد وان لم يكن محتاجا الى البناء تمت
صلوة كما اذا تكلم بعد ما قد قد التشهد وقد سبق ان الكلام بعد ما قد قد التشهد منه للصلوة لا
بطلان لها حتى لا يبطل صلوة المصروع بكلام الامام بعد ما قد قد التشهد بخلاف العتمة والحدث العهد فانها
يبطلان الجزء الملاحة لمن الصلوة غير ان بطلان هذا الجزء بعد القعدة لا يضر الامانة لعدم احتياجها
الى البناء ونظر المصروع لا احتياجه اليه **قوله** ولو قوله عليه السلام ان صلواتنا هذه لا يصلح فيه شيء
من كلام الناس فانما هي اى على كلامها السجدة والتكبير وقراءة القرآن والاحكام في الباب حديث عبد
ابن مسعود قال كنا نسلم على النبي عليه السلام قبل ان ياتي ارضنا فبشره فبشره فبشره فبشره فبشره فبشره
الجسمة اية فوجدته يصلي فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا فقه صلوة قال ان الله يحدث من امره ما يشاء وان

ما احسن ان لا يتكلم في الصلوة فذكر الله وان كنت فيها
 فليكن ذلك شاكاً وماروا ان عليه السلام قال من قام او رخص في صلوة فليصبر وليتوضأ وليس
 على صلوة ما لم يتكلم فيه شاكاً الى ان التكلم مفيد والالم يكن انقضاء عن البناء فان قلت الشك انما
 يفيد بياناً في فرضاً من فروضها او شرطاً والظاهر انما يفيد شيئاً من فرائض الصلوة قلت بل ينافي
 لان التكلم لما حرم في الصلوة صار ترك التكلم والسكوت عن كلام فرضاً فماذا تكلم فقد ترك فرضاً
 من فرائض الصلوة **فان قلت** جاء في تحريم الكلام في الصلوة من اجزاء الاحاد والوقفة لا يثبت ترك الواجب
 قلت ما جاء فيه قد تعلق الامة بالقبول حتى قال الشافعي بخبره وكون العدم مفيداً فكل من كان كذا هو
 فثبت بالوقفة العلية **قوله** وما رواه بحول على دفع الائم توفيقاً بين الحديثين **وفي حديث** لانهم حوا
 بتحقيق الائم في الخطاء فقد ذكر المصنف في الجبايات قالوا المراد الى من قولهم لا اثم فيه اي في الغسل
 الخطاء ثم الغسل اما هو في نفسه فلا يورى من الائم من حيث ترك العتية والجلالة في السنة اذ شرب
 الكفار يورى بهذا المعنى لانها كاسها استأجر ولا ستر بلا اثم وكذا صواباً في المكروه على الزنا
 والقتل اذ اذن او قتل الا ان يقال الكلام فيما صدر من المكلف خطأ وذكر هو الخطاء ولا اثم فيه
 ان الائم في ترك النية وهو عام على ان كلام المكلف من قوله قالوا لا يشعربا خلافاً في حق الائم في قبل
 الخطاء قلنا ان ينع وقوله اذ شرب الكفار يورى بهذا المعنى قلنا شرعت الكفارة في حث المحرمين ولا اثم
 فيه اصلاً وما قوله وما استكرهوا عليه فليس على عمومهم بالاجماع فانه لو اكره على فعل غيره فقتله باثم به عندنا
 ويعتصم منه فكل على ما اذا كان الاكره مما رخص لا اقدام على الفعل كاتلاف مال الغير وافساد الصوم
 وفي الخلاف ومرويه بحول على رفع الائم اذ انكم ثبتت اقتضاؤه والمقتضى لا عموم له وذلك لآخر مراد الاجماع
 فلم يبين حكم الانذار اذ عليه كل قوله ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به **وفي حديث** اذ لا نسلم ان من
 باب الاقتصار بل من باب التحذير لتغير النسبة عند تغيره او من باب الجواز على ما صرح به بعد الحذف
 وكل من المحذوف والمجازي يحمل العموم وجوابه ان ما ذكر من الوقف بين المقتضى والمحذوف من حيث ان
 النسبة اذا تغيرت هذا التصريح بالتعريف فهو محذوف والالم يقتضي وان المحذوف يحمل العموم دون المقتضى فذلك
 اختيار الامام في الكلام رحمه الله ومن تبعه فاما القاضي الامام ابو زيد والقاضي الامام ابو جعفر محمد بن الحسين
 ومن تبعهما لم يوثقوا بين المحذوف والمقتضى وجعل الحكم في الحديث مقتضى واسقطوا عموم ذلك فما ذكر في
 الخلاف فهو على اختيار القاضي فلما رد عليه الوقف الذي ذكر في الكلام من تغير النسبة في المحذوف وعدمه
 في المقتضى وعموم المحذوف دون المقتضى **فان قلت** قال عليه السلام في صلوة الكسوف ان لم تعد ان
 لا تعذبهم وانما فهم وحديث ذي الورد موقوف وكل ذلك يدل على جواز الكلام في الصلوة **اجيب** بان محمول
 على ما قيل تحريم الكلام فانه كان مباهاتاً نسخ على ما ذكرنا **فان قلت** ان معاوية بن الحكم بن الحكم في الصلوة خلف
 النبي عليه السلام فلما فرغ من صلوة دعا فقال ان صلواتي هذه لا يصلح فيها سمي من كلام الناس ولم يأمر
 بالعادة ولو كان الكلام مفيداً لاربع بها اجيب بان الكلام كان مباهاتاً نسخ والنسخ لا يثبت في حق المكلف

لا يبلغ النسخ اياه ولم يبلغ النسخ معاوية حين تكلم في الصلوة وانما بلغه بعد الفراغ منها فكان الكلام مباهاتاً
 قبل تعليم النبي صلى الله عليه وسلم او قبل ان يعلم من القوم الذين رموه باصهارهم انه قد صار حراماً فلا يكون
 مفيداً في حق كذا لم يأمر بالعادة **قوله** فيعتبر ذكر ان حاله الشبان وكلاهما في حالة العدم شكل
 اذ السلام في غير حالة الصلوة اعتبر كلاهما وان سلم سابقاً بعد ما فقد قد شهد بغير كلاهما وسلام من عليه
 السهو واعتبر ذكره وان كان عذراً على قصد قطع الصلوة حتى لو احدث به احد بعد السلام صح اعتداله
 وهذا الوجه يقتضي ان يعتبر السلام كلاهما في حالة العدم مطلقاً وذكر ان حاله السهو مطلقاً وليس
 الامر كذلك نعم يمكن الجواب عن فصل السلام في غير حالة الصلوة بان ذلك السهو يكون مع المحذوف حكم
 العدم لانه شبان لا يبنى عادة ان النقص عما سواه فخرج الى الامل **قوله** وهذا لا يقتضي وجوب
 ان يعتبر الزايد الذي ليس من سجدة الصلاة كالعدم كما ان وجهه فاما الطرف الذي هو سجدة الصلاة ولكنه من
 الحروف التي من ساكنها ان يورى ما زائد الحروف الاصول في الحكم باعتبار في حكم العدم ليس وجه بل
 الزايد الذي ليس من سجدة الصلاة ولكنه زائد فيجب ان لا يعتبر كالعدم **قوله** ينبغي ان يعد انما قال
 لما فيه من اختلاف المشايخ واكثرهم على انه لو تخلف في بين الصدق قبل بد حروف لا يفيد الصلوة لان تحيين
 الصوت جعل من الوادة وان لم يكن في الأصل قراءة **قوله** بخلاف ما اذا قال العاطس سبح
 الحمد لله لما روى رفاع بن رافع قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطبت فقلت الحمد لله
 كثيرا طيبا فيه مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى فخطب النبي صلى الله عليه وسلم قال من المكلم قال رفاع
 انما يا رسول الله فقال والذي نفسي بيده لقد ابتدرت بالبضعة وثلاثون ملكاً اربهم بصعد المصائب ما اثم
 يشكل الوقف بقينا اذا قال العاطس الحمد لله حامداً لآلنا ولا مائلاً ولا ما اذا قال المصائب ان الله وانما ليس
 راجعون ستر جباياها حيث لا يفيد الصلوة بالاول ويعتد بالكسوف ان كلاهما لا يذكر بعقد الصلاة
 وكلاهما لفظ القرآن مقتضى **قوله** لما فيه من كافي الخطاب هذا العذر لا يمكن كونه من كلام
 الله من الاري انه لو قال اشكك الجنة واعوذ بك من النار لا يفيد صلوة مع انه يشتمل على كاف الخطاب
 فلو قال لانه خطاب للقوم والحفظة اللان اظهر **قوله** على ما قالوا اشارة الى الاختلاف فقد روى
 عن ابي حنيفة رحمه الله في العاطس بكاء الله في نفسه لا يذكر سانه ولو حرك بعد صلوة **قوله** ولو كان لا
 انتقل الى اية اخرى ففتح بعد صلوة الفاتحة وبعد صلوة الامام لو اخذ بقوله واليه مرجع الامر لا يفيد صلوة ولا
 صلوة الامام لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قراء في صلوة سور المؤمنين فاسقط شيئاً فلما فرغ اقبل به
 قال لم يكن فيكم ابي قال نعم قال هذا فوجب على فعال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاجزتك
 وقوله لوجود النطق من غير صوت فليس بلحاظ النص **قوله** واذا قراء الامام من المصحف خذت
 صلوة سواد قراء قليلاً او كثيراً وبعضهم شرط مقداراً من مقدار الفاتحة وقال بعضهم اذا كان للقرآن ونظر
 في المصحف وقراء جازت صلوة لان هذه القراءة مصفاة الى حفظ لا الى تلقين من المصحف فكان
 الامام محمد بن الفضل يقول اجتمعنا على ان الرجل اذا امكنه ان يقرأ من المصحف لا عن ظهر القلب اذا صلى

بغير قراءة حتى قلوا ان التواتر من المصحف لا يوجب الصلوة بغير قراءة الا انهم لا يسلون هذا كذا في مبسوط
شيخ الاسلام قوله وعلى الاول بغير قرائن فان قلت انما يدل التعليل الاول على الاقرار ان اذا كان عدم
العلية يوجب عدم الحكم وقد عرفنا ان انتفاء العلية لا يوجب انتفاء الحكم بل ان ثبت الحكم بعلة شتى فيجب
اثباته عند وجودها على انتفاء غيرها **اجيب** بان التفرقة في التعليل الاول على المصحف والنظر في تعقيب
الاولى اشارة الى نفس التعليل ليس بقصد والامم يكن لهذا التعليل وجه فيقتضيه الاقرار بحكم هذه الاشارة
لا باعتبار ان انتفاء العلية يوجب انتفاء الحكم **قوله** ويكادى الى ما تم اذا مر في موضع يحتمل بشرطين
احدهما ان لا يكون بينهما حائل والثاني ان يجازي اعفاء المار اعفاء المصلح لو كان يصلح على ذلك كان
قلت كيف يتصور المروءة في موضع السجود اذا كان بينهما حائل او كان المصلح على ذلك كان والمارة
استعملت **اجيب** بان المراد بموضع السجود مكان تقبيل المصلح بقدر ما يقع فيه السجود ولو تجدد على وجهه
سواء امكن في السجدة او لا **قوله** لانه لا يبعد للناظر من بعيد **فان قلت** انه ان كان لا يبعد من بعيد
فكيف يبعد من قريب المنوع عنه هو المروءة بين يديه في موضع السجود على من تحت المصحف رحمه الله
ولا شك ان ما دونه يبعد عن ارادته ان يمر في موضع سجوده فهذا التعليل يشعر بان المروءة بين يديه
ممنوع مطلقا سواء كان في موضع سجوده او بعيد منه ولكنه ليس بخمار للمصحف رحمه الله وجوابه
ان الامتناع عن المروءة في موضع السجود انما يتصور من بينا لذلك قبل ان يتبين له اما اذا ابتلى بغير
بقية فربما لا يتصور والتهمة لذلك انما يمكن اذا بدد الزمان بعيد **قوله** لانه السلام معني هو في بيعة
السلام فقد صلوة وقد يحتاج الى الفرق لكن رد السلام باليد وبين السلام بالمصافحة من حيث
ان الاول مكروه والثاني مفيد ان كلاهما معني والفرق ان دلالة المصافحة على السلام اظهر من
دلالة الاشارة باليد على رده لمن يده اختصا من المصافحة بالسلام لانها سنة بعد السلام ويكون
عائلا بعد وجعل كالسلم من كل وجه واما الاشارة باليد فلا اختصا بل رد السلام فجعل رد السلام وجه
دون وجه فقلنا بان المصافحة بنية السلام بعد الاشارة باليد بنية الرد **فان قلت** قال ابن
عزق قلت لعل كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو في الصلوة قال كان
يشير بيده فدل على ان رد السلام باليد ليس بركوع **اجيب** بحكمه على قيل يحتمل الكلام يدل عليه ما روينا
من حديث عبد الله بن مسعود انه قال كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلوة فقام رجعنا من ارض جبهة
ايتت النبي صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فلم يرد علي حتى اذا قضى صلوة قال ان الله يحدث من امره ما ينكر
وان ما يحدث ان لا يتكلموا في الصلوة فرد عليه السلام فابني عليه السلام حين الكلام في الصلوة لم يرد
السلام على عبد الله بن مسعود بالاشارة باليد فلو لم يكن مكروها لردده نعم ليشكل بانه ذكر شئ لا يمتنع
الحلو انه في احكام القرآن ولا بأس للمصلي ان يجيب المستكبر مع برائه ورد الاثر عن عائشة رضي الله
فلا وجه للفرق بين رد السلام باليد وبين جواب المستكبر به **قوله** ولا يعقبه شئ لانه عليه رضى
ان يصلح الرجل وهو معقوف ومعنى النبي منع الشئ من ان يسجد اذا سجد هو وقد روى انه عليه السلام

قال قد امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وان لا اكف ثوبا ولا شعرا وهذا كدليل على ان حبس الشئ عن
السجدة مكروه على اى وجه كان قال الله ولا تقف على الاعضاء على التي هي عن الصلوة وثوبه شعرا وكما وكفه
اوراءه معقوف او مردود وشئ تحت عمامته او نحو ذلك فكل هذا منهي عنه بانها في الاعضاء وهو كراهية تامة
فلو صلح كذلك فقد اساء وصحت صلوة واجتنب في ذلك بوجوه بالاجماع وحيث ان المنع الاعادة فيه من حسن
البصر ثم مذهب الجمهور انهم مطلقا لمن صلح كذلك سواء تقدم للصلوة ام كان كذلك قبلها لا لمصلح
اخر وقال الداودي يخفى للنهي ان فعل ذلك للصلوة والخيار الصحيح هو الاول والظاهر المنقول عن الصحابة
وبغيرهم **قوله** بخلاف ما اذا كان سجوده في الطلوع وقدمه خارجا حيث لا يكره وعليه اجماع المسلمين
وهذا لان المعبر بموضع القدم اصل ما اذا خلف لا يدخل دار فلان ما دخل رجله فيها بحث وان كان جميع
اعضائه خارجا الدار ولو دخل جميع اعضائه في الدار ورجلاه خارجا لا بحث كذا في الطلوع والامانة
وهذا بخلاف ما ذكره كشاف البرزوي تعليقا عن قتادة في فاضل خان حيث قال في قوله والله لا افصح قدمه
في دار فلان ان وضع القدم خارجا عن الدار من الدخول في بحث اجزاء الدخول لا باعتبار كونه خارجا او
راكبا الا يرى انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا بحث في عينه كذا في فاضل خان هذا كلامه **قوله**
الى ظهره فاعده يشير الى ان لو صلح الى وجهه يكون لانه تعطل له وقد روى ان عمر رضي الله عنه رأى رجلا يصلح الى
وجهه غيره فقلنا بما لا بدق وقال المصلي استقبال الصلوة في صلواتك والاعادة استقبال المصلي بوجهك
قوله لان ابن عمر رضي الله عنه رجا كان يشير بنا في بعض اسفارهم الى ابن عمر اراد ان يصلح اقدمه فافاضا
على الارض وكان يصلح الى ظهره فثبت بآية الصلوة الى خلف انسان وليس في سنة من الحديث
والتركيب مفيد بالوسع كذا في الطلوع وفيه نظر لان الالباب وقد يتقيد باليسر في الوسع
الا يرى ان من لم يقصا من اذا استوفاه ثم سري الى النفس ومات ضمن دية النفس عند ابي حنيفة
رحم الله وعلل بان استيفاء القصاص مباح فيتعقد بوجوه السلامة والاعتزاز عن الرواية
ليس في وسعهم ذكر بتقيد الالباب بالسلامة عنها فلا شك بآية الصلوة خلف فاعده على اعتبار
الحديث نعم روى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يصلون وبعضهم كانوا يتكلمون
الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواقفة فلم يمتنعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ويمكن الجواب
بان المباح انما يتقيد بشرط السلام مع عدم امكان الاعتزاز عنه اذا لم يكن من الجواب اللازمة للامانة
كالاستيفاء القصاص فانه مباح لا يحتاج الى بل المسحب فيه العفو اما المباح الذي هو من جوارحه
كالمشي في الطريق فانه انما يتقيد بشرط السلامة اذا امكن الاعتزاز عنه كالاتلاف لوطن اما الاشارة
بالنفي بالرجل فلا يمكن الاعتزاز عنه فلا يتقيد بشرط السلامة عنه والصلوة خلف فاعده يتحدث من جوارحه
البشر فانه ربما يحتاج الى البحث لا يتصور الاعتزاز عنه فهو كالمشي في الطريق المقيّد بشرط السلامة اذا امكن الاعتزاز
عنه لا كالاستيفاء القصاص الذي هو مقيّد بشرط السلامة مع عدم امكان الاعتزاز عنه فامل وسيا نيك زيادة
وقوف عليه في اجابات ان شاء الله تعالى **قوله** حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه في كل وضوء قبل

في دو المكان البيت الذي لا يدخل فيه الملائكة شر البيوت والصلوة في شر البيوت مكره **وفي نظره** حيث
يلزم ان يكره الصلوة في بيت فيه كلب او صورة سواء كانت بخدا او لا وفي كل بيت لا يدخل الملائكة
كسيت فيه طينورا او رجل متصغ بخلوع على ما ورد به والحديث الا ان يلزم الكراهة في جميع هذه الصور
لكن بعضها اشكر كراهته من البعض فكذا قيل بما اذا كان فوق رأسه او بجذائه لان الكراهة فيما اذا كانت
الصورة خلفه اضعف صور الكراهة فالوجه ان الملك لما لا يدخل في بيت فيه صورة استهانت للصورة
تصغى بالطين بغيره وتصفى تصغى الخلق ضرب من الطيب يتخذ للاصنام واجبا لاثانة فيكرة الصلوة
اذا كانت بحيث يكون فيها تعظم الصورة صورة كما اذا كانت فوق رأسه او بين يديه او بجذائه بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك لانه انما يلزم تعظيمها اذا كانت على وجه تعظيم الكفار ولو شئت كما اذا كانت فوقه او بجذائه
لانه من كونه الاستقبال اليها بخلاف الكلب وسائر ما يمنع من دخول الملك لانها لا تقبل ولا يكون في الصلوة
الاستقبال اليها تعظيها فلا يكره **فان قلت** الصورة اذا كانت خلفه يكره ايضا كما يجي في قوله واشد ما ذكرنا
ان يكون امام المصلح ثم من فوق رأسه ثم عن يمينه ثم عن شماله ثم خلفه قلنا نعم ولكن اضعف وجوه
الكراهة من حيث الامساك في البيت ومثل هذه الكراهة ثابتة في كل بيت لا يدخله الملائكة كسيت فيه كلب
وجذرة **قوله** لان الصغار لا يبعد وكان على خاتم هريرة ذبايان ووجد خاتم دانيال النبي عليه السلام على
عهد عمر رضي الله عنه وكان على خاتم صخرة ذبايان ووجد خاتم دانيال النبي عليه السلام على
ود قد ادى الى موسى لا شوى واصلا ان الحق في غيضة وهو رضيع لانه حكى ان جنت نمر حين استولى افر
ان بعض ما يولد في زمانك يفتقد وكان يتبع الصبيان فيتلغهم ولما ولد دانيال عليه السلام القمام
في غيضة رجاء ان يخلص النفس من الضلعة لانه لم يلد في غيضة وولدت في غيضة فصار دانيال
النفس ان يحفظ منه الله عليه **قوله** اي يجوز ان يقطع الرأس بان فضل على البدن او يخط
ما بين الرأس والبدن بشيء لانه لو لم يقطع الرأس لكانت الكراهة لان من الطيور ما هو معطوف فيصير
الفعل شبه الطواف اما اذا جى رأسه بان يخط موضع جميع الرأس يصفى او شيء مما يلف لون الصورة
يرذل الكراهة كذا في بعض الشروح وفيه نظر لان من الطيور ما يلف رأسه لون جسده **قوله** ولا تستدبره رتبة
لقد عليه السلام لا تستقبلوا القبلة بغيره او بول ولا تستدبره وما قال الشيخ هذا في الصحاح واما في البيت
فلا بأس به لما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان رقيبت فوق بيت صفته لبعض حاجتي فرايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقف حاجته مستدبر القبلة مستقبلا انما **باب صلوة الوتر قوله** وقال سنية
اي ليس بضرر اعتقادي ولا على اما الاول فلانه لا يكره جاهد واما الثاني فلانه لا يؤذن له واذا اتفق
ذلك كان سنة لعدم الغائل بكونه غير سنة ولا فرض على وجه هذا على الرواية التي جاءت من ابي حنيفة رحمه الله
انه فرض على واما على ما روى عنه انه واجب فاستدل لهما عليه غير هذا **قوله** لظهور انما السنة في
اي انما روى عنه انه فرض اعتقاديا او غليا وقيل المجيء من عدم الاكفار والاذان دليل السنة
لان كل واحد منهما دليل على حياله قلت قوله لظهور انما السنة باباه على ان عدم الاذان

بعض

يصلح للملا على السنة بانقضاء خلاصه لغير التلثة الاولى وهو عدم الاكفار وكيف يقع ولا اثر له في السنة
بوجه وكذا في الكافة لظهور انما السنة في حيث لا يكون جاهد ولا اذان له ولا اقامة ولا اجتماع في علم العام
وتوابعه الثالثة ويؤدى في وقت العشاء قلنا ادوة في وقت العشاء لا يدل على عدم الوجوب
فالجواب يؤدى في وقت العشاء في المذلة والعصر يؤدى في وقت الظهر بقرينة انها فرضان في ذلك
اليوم وايضا لما فاة بين كون فرضا واداة في وقت فرض آخر لا عقلا وهو ظاهر ولا شرعا الا ان شرع
لم يرد بعدم جواز فرضين في وقت بل ورد بخلافه فالتجديد كان فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم وانه يؤدى
في وقت العشاء في جميع السنة فليكن الوتر في حق الامة كالتجديد في حق النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولا ي
حين رضي الله عنه قوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر اخبرنا زيادة وانما زاد على شيء
اذا كان المراد عليه فخصر فيكون زيادة على الوتر ايضا لانها معلومة المقادير فان قيل السنة ايضا قدوة
قلنا زادت على الوتر ايضا اوله احتياطاً واعمالاً لحقيقة الامر وهو الوجوب ولانه لما احتل هذا وذاك
يتعين ما ذكرنا بقوله عليه السلام الوتر حوج واجب فمن لم يوتر فليس منا وعن الحسن والطحاوي اجمع
المسلمون على ان الوتر واجب لا يقال بغيره قوله عليه السلام بل كنت لكم وهي لكم سنة الوتر والضحى
والا فحي ان فيه بيان انها ليست بكتابة كالحس على الاعتقاد وهو كذلك كذا في الكافة **وفي حديث** ان الصلوة
ان خلة كانت مشروعة شفعها فلما شرعت الوتر اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بادن الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر
اي شرع الشفع ثم زادكم عليه بشرع الوتر في ان زاد الزيادة على النوع الذي شرع لنا اوله لا على اخره
الصلوة المشروعة لنا حتى يحتاج الى كونها محصورة يدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله امركم بصلوة
هي خير لكم من خمس النوم وهي الوتر فقوله امركم دليل ان شرعنا لا علينا بعد ان لم يكن مشروعا واما قوله
تعين ما ذكرنا بقوله الوتر حوج واجب فليخصم ان يقول تعين ما ذكرت من انه زيادة على النوع الذي
شرع لنا او على السنن بقوله عليه السلام امركم وبانه عليه السلام كان يوتر على راحته يوم ايامه
ولو كان لما ووتر على الدابة بالاعاء وبانه عليه السلام قال للاعاري حين سأل اهل على خير من لان
نطوع واما قوله فيه بيان انها ليست بكتابة قلت بيان انها ليست بكتابة اما بيان انه واجب او سنة
وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم ببيان انه سنة فان تنفي الوجوب فموقف على ان الوجوب انما ثبت في بعض
واما النبي صلى الله عليه وسلم فالدليل في حقه كلها قطعية فاذا بين انها ليست بكتابة عرفنا انها ليست
بلازمة علينا اذ لو كانت لازمة لكانت مكتوبة علينا في حكم النبي صلى الله عليه وسلم وقد بين بالحديث انها
لم تكن مكتوبة علينا في حكم النبي صلى الله عليه وسلم فدل على عدم اللزوم **قوله** ولهذا يجب القضاء بالاجماع
كما في الذخيرة الوتر اذا فات يغني في ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول
لاقضاء عليه وعن محمد انه قال اجب الى ان يقضيها **فان قلت** الشيء لا يجب قضاء الا اذا وجب
اداء والوتر لا يجب اداء عند الحاجة فكيف يجب قضاء **قلت** كانها اوجبا القضاء بالضرر
على خلاف القياس وهو انه عليه السلام قال من نام عن وتر فليصل اذا أصبح اخرها بالقضاء

وهو للوجوب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله وجوب القضاء عند ما ان الوتر سنة عذها وان لا يوجب القضاء فرض
عنده وان يوجب فحيا طائفا فان قلت فليجب الاداء ايضا قلت يزاد حينئذ عدد الواجبات على
فرض صلوات وان نسخ وذلك لا يجوز بفرض من الاحتياط توضيح ان الوتر لو كان واجبا لزم ان يكون عدد
الصلوات سنة وانما في الفاشاة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والوسطى لا يتحقق في الست
وما قيل وجوب الوتر لا يوجب الزيادة على الفرض لان ذلك في ثبوت الفريضة دون الوجوب فذلك غير مستقيم
لان الوتر عند ابي حنيفة رحمه الله فرض على من لا يجوز الفريضة مع تذكر وفيه نسخ النص وزيادة على قوله
ان خبر الوتر مشهور بطلان ما يقوله والزيادة على النص المشهور جازية **قوله** وهو يؤدي
في وقت القضاء ما كفي باذانه واقامته كما في المزدلة حيث يؤدي المخرج العشاء فيه باذان و
اقامة واحدة فان قلت افضل وقت الركوع الوتر السجدة وركعة العشاء فيه فكيف يكون اذا ان
العشاء واقامة كافيا اذا الظاهر ان المصلحة باذانه اجيب بان الوتر في وقت العشاء واجب يجوز
بلا كراهية فيما نظر الى جواز ادائه وقت اداء العشاء العشاء بأكراهية بكتفي باذان العشاء واقامة
واما من حيث ان افضل اداء الوتر في السجدة فاجاب هو ما قيل ان الواجب بين المكتوبة والسنة
فالخير الوتر في بعض الاحكام بالمكتوبة كوجوب القضاء وفقد الفرض تذكره فيه وفي بعضها بالسنة
وهو الجاه والاذان والوقت **قوله** لما روت عائشة رضي الله عنها قلت عن عائشة رضي الله
عنها في هذا الباب روايات متعارفة فقد سألت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليال
رمضان قالت كان قيامه في رمضان وغيره سوا كان يصلي بعد العشاء اربعين اربعا لا يربح
صنعا وطويها ثم اربعا لا تسأل عن حسن وطويها ثم كان يوتر بثلاث وروي عنها
رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فيها بين ان يغرب من صلاة العشاء
الى اربع احدى عشر ركعة يسلم من كل ركعة ويوتر بواحدة وروي انها سئلت بكيم كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بربع وثلاث وست
وثلاث وخمس وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا بكثر من ثلث عشرة
فلما كانت روايتها متعارفة وجب ان يتكبر اذ ياتي وجاء من الصلاة ان النبي صلى
الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في اخرها وروي اقرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال الوتر حق واجب على كل مسلم في اربعين يوتر بخمس فيفعل ومن اصاب ان يوتر بثلاث فيفعل
ومن اصاب ان يوتر بواحدة فيفعل وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل شتي فاذا شئ
احكم الصبح صل ركعة واحدة يوتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة واحدة الافعال ولا قول اخذنا
بالقول اخذنا بالراجح او بالمتيقن وهو الاثار بواحدة **قوله** وقيمت في الثالثة قبل الركوع في
الذخيرة الكلام في القنوت في مواضع احدها ان لا قنوت الا في الوتر والثانية مشروعة قبل الركوع
والثالثة ان في جميع السنة والاربع ان مقدار القيام في القنوت قدر سورة اذا السماء انشقت

وليس فيه دعاء موقت لان القنوة اهم من القنوت فاذا لم يوقت في القنوة ففي الدعاء اذ يروي
عن محمد رحمه الله ان التوقيت في الدعاء يوجب برقة القلب قال بعض شيوخنا يرويه انه ليس فيه سوى قوله
اللهم انا نستعينك دعاء موقت فالصلاة على جواز الوتر وقال بعضهم بل ليس فيه شيء موقت اصلا لما ذكرنا
والاولى ان يقرأ اللهم انا نستعينك يقرأ بعد اللهم احدهما فيمن جددت حركتها علم رسول الله صلى
الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنهما والخامس هل يعود الى القيام اذا تذكر القنوت في الركوع
فيه روايتان والسادس هل يجزئ بالقنوت وقع في بعض النسخ ان على قول محمد رحمه الله يحاقف
لانه دعاء والسبيل في الدعاء الاخفاء كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفض وعلى قول
ابي يوسف يجزئ لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجزئ حتى روي ان الصلاة رضاء ان
الله عليهم اجمعين تعلوا القنوت من قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقع في بعض الكتب الخلاف
على التمسك وقيل ان كان الغالب في القوم انهم لا يعلمون دعاء القنوت فالامام يكره لتعلمه منه وان
كان الغالب انهم يعلمون يجزي وقيل يجزئ لانه يشبهها بالتوان فان الصلاة اختلفوا فيه قال بعضهم
ها سورتان من التوان السابعة ان المقضي هل يقرأ القنوت ذكر القنوت ان على قول ابي يوسف
يقرأ وعلى قول محمد لا يقرأ وفي موضع آخر ان القوم يؤمنون عند محمد رحمه الله ويسكتون عند ابي
يوسف رحمه الله وفي موضع آخر على قول ابي يوسف القوم يتابعونه لما قوله بالكفار ملحق واذ دعا فخذ
شاؤا امنوا وذكر الطحاوي رحمه الله ان القوم يتابعونه لما قوله بالكفار ملحق واذ دعا فخذ
ابي يوسف يتابعونه وعند محمد يؤمنون التامس اختلف المشايخ في الصلوة على النبي عليه السلام قبل ان
يوضعا وقال ابو الليث هذا دعاء والافضل في الدعاء والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم فان صلى
فيه لم يفتل في القنوة الاخرة **قوله** وقال الشافعي رحمه الله بعد لما روي انه عليه السلام قنت
في آخر الوتر وهو بعد الركوع ذكره في شرح الحاوي ولما دلل على ان محله بعد الركوع من الركوع
فما روي عن ابن عباس وابي هريرة وانس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت بعد ركوع
الاربع من الركوع في الركعة الاخرة هذا لفظ وهو واضح واما ما ذكره في الكتاب فلا يصح دليل على صحته
الث في لا يوجب بعيد وهو ان يقال اقبل الوتر عند الشافعي ركعة والركعة الواحدة تزيد على النصف برفع اليك
من الركوع والعود الى القيام لانه انما ثمانية من الاركان البنية والنجية والقيام والقنوة والركوع والقنوة
والطائفة ولما زاد على نصف شيء آخر وكان ما روي انه قنت في ال والترتيب وبقى سبع السجود والوقوف
بين السجدين والقنوة الاخرة والتشهد والصلوة والسلام وفيه طويع من الصلوة وما زاد على نصف شيء آخر
وكان ما روي انه قنت آخر الوتر نصفها على انه قنت بعد ما زادت الركعة على النصف بما عاين ان الوتر ركعة واحدة فلو كان
بعد الفرائض من الركوع والعود الى القيام لكانت السجدة لا يجاء اذ لا فاعل يجوز القنوت بعد لا يقال بل
يحيى بعد عوده الى القنوة عشر من الاركان السبع المذكورة من الطائفة في القنوة والطائفة في الجلة والطائفة في السجود
فان كل ذلك عند الشافعي لانه فاعل لا يكون من الافعال في ركعة واحدة فله حكم شيء واحد كما سجدتين حتى يتم

الركعة سجدة واحدة فقامت الطائفة في الركوع والقومة والسجود والجلوس كقوله واحد فيين اي كان في الركوع
كان في اي كان في الكل فلم يسبح السبع فاني هذا ان اعتبر القيام مع القومة والقومة مع السجود مع القومة مع السجود
لا فلتا فلتا طولا وقصرا اما ان اعتبر السجدة واحدة لا تحادها جنتا فالما في بين النواحي سبع والباقي ست
فلان التحكك بالحديث المذكور ينبغي على اصله واما جواب المصنف عن ذلك بقوله ما زاد على نصف الشيء الاخر
فبناء على اصله من ان الوتر ثلث ركعات او نقول اول الحديث على ان القنوت في آخر الوتر فيجب ان
يكون بعد تمام جميع الاركان الا انه لا قنوت بعد السجدة بالاجماع فحينئذ بعد الركوع قوله كجمله في آخر الصلوة
بعد الركوع والما روى انه عليه السلام قنت قبل الركوع قال عامر بن الاحول سالت انس بن مالك عن
القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قيل انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع
شرا انه كان يبعث اناسا يقال لهم القوا سمعوا رجلا فاصبوا فقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
الركوع ثم يدعوا عليهم لما روى ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت في صلوة النبي شرا
ثم تركه قال النواوي ترك الدعاء على هذه القبائل من الكفار فاما اصل القنوت في الصلوة فلم يذكره في
الذي كانا راجع عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي شرح الحاوي روى عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت شرا يدعوا
على قاتلي احبابه ثم تركه فاما في الصلوة فلم يذكره في القنوت حتى فارغ الدنيا وروى ذلك عن خلفاء الاربعة رضوان
الله عليهم اجمعين وفي المصباح عن ابن مالك لا يشعري قال قلت لابي ان كنت صليت خلف رسول الله صلى الله عليه
وسلم واني بكروا عثمان وعلي رضي الله عنهما اجمعين كونهن خمس سنين كانوا يفتنون قال ابي بن محمد
اي القنوت تحدث في صلوة النبي وانه على ما هو بالصلوة **قوله** ولما استوعق ولا متابعة فيه قلت ذكر في
الخرقة انه لو صلح الوتر خلف من يقنت في الوتر بعد الركوع تابعه فيما سمع ان القنوت بعد الركوع منسوخ
لما روي من حديث انس رضي الله عنه على ما روى عنه عامر بن الاحول **قوله** لان السكوت اي غير الخلف
شريك لراعي فلا بد من الخلف لانه لا خلاف في ان السكوت لا ينافي في الصلوة فيظهر الخلف معه في الفعل بالجمعة
وترك المتابعة فان ذلك لا يخبر **قوله** ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالقبول قلت دلالتها على
غير ظاهرة بجواز ان يكون وضع المسئلة فيما اذا لم يفتي حقيقة في وقتية فلتا اراد الله لا الظاهرية
اذ الظاهر ان المصنف لا يقنت في الخلف الا اذا كان شافعا **قوله** وعلى التبعة في قنوت في القنوت في الوتر في
بعض المواضع ان القوم يؤمنون عند محمد رضي الله عنه ويسكتون عند ابي يوسف رضي الله عنه ان هذه المسئلة دلت
على انه يتابع الامام في قنوت الوتر اما عند ابي يوسف فظاهر الا ان يقول بالمتابعة في قنوت الخلف وانه
منسوخ فحينئذ في قنوت الوتر وانه غير منسوخ والابجد فيه بالنصف الاخير من رمضان اولى وعند محمد
فلانة لا يقول بالمتابعة في الخلف لكان السجدة ان الاصل في الادعية هو المتابعة وهذا منتف في قنوت
الوتر قوله لا بد في الحديث وغير الدعاء الخلف وغير الرزق ما يكفي **قوله** وكان يواظب على الاربعة في
الصلوة فان قلت صلوة الصلوة كانت فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم فلا يتم الاستدلال لاجب بان
النفل تبع للفرض والبعض لا يحكي الاصل فلما كان فرضا رتبة كان ثلثا ايضا كذلك لان الصلوة اقرب

انما

بالاجابة

بالاجابة ربه لانه نفل في حقنا على ان السنة في حقنا ما كان فيه فرضا في حقنا عليه السلام حيث قال ثلثت على
رضي الله عنه سنة الوتر والصلوة والاضحية والصلوة في حق اجنبي غير كان اربع بسملة فذلك كان السنة في حقنا فيدل على
افضلية الاربعة في التماس قوله ولانه اودم بحجة التي قلت ففما هذا ان يكون الست والثمان والعشر فصاعدا
بسملة افضل لان الصلوة كلما كانت اكثر مشقة كان افضل وقوله الافضل عند ابي حنيفة رضي الله عنه في الاربعة
يدل على ان الزيادة على اربع ما فضل الا ان يقال معنى قوله ان لا ينقص منه الا لا يزيد عليه ايضا وكثرة المشقة
فلما كانت الصلوة اكثر وادوم بحجة يقتضي ان لا يكثر الزيادة على الثمان غير ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد
على الثمان علم انه مكره **قوله في القنوت** في القنوت في الوتر واجبة في الركعتين وروى
عن ابي بكر بن الاصم وسفيان بن عيينة القنوت ليس بركن اصلا لان الافعال اصل في الصلوة والاقوال
زينة ولهذا يجب طلب العاجز عن الاقوال في رعي الافعال بالصلوة وبالعكس لا يحاط بها على سائر
الاذاكار وانما لم يذكر المصنف رحمه الله قولها لانه يحكي الكتاب **قوله** وقال الشافعي في الركعات كلها
لقوله عليه السلام لا صلوة الا بتوارة وكل ركعة صلوة حتى لو حلف لا يصلي بحسب القيام والركوع والسجدة ولا ينعى
السلام قنوت الاربعة وكان يباين الجمل الكتاب ولانه امر بالتوارة فابعد الادلة او الكل كقوله طلق نفسك
والاذن غير مراد فحينئذ الخلف في الاخيرين ضعف فلهذا لم يذكر المصنف اذا الاجمال في الآية حتى يحتاج الى البيان
وارادة قدس الاقدار المجلد جابر عند الشافعي رحمه الله حتى في بيعة الثنتين عند في طلق نفسك فلا تقيمين
للكل عند امتناع ارادة الواحد على ان عدم ارادة الواحد ممنوع فعند الحق لا يجب التوارة الا في ركعة وحسب
ايضا بزيادة الواحدة الا ان يوجب التوارة في الاخرى استدلالا بالاول لا بموجب النص **قوله** ولما ان
الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلت هذا القدر لا يكفي اذا الامر ان كان لا يقتضي التكرار فهو يقتضي التوارة
في الصلوة وكل ركعة صلوة فيجب التوارة في كل ركعة من غير تكرار فلهذا كان بناء على ان المراد بالصلوة التي امرنا
بالتوارة فيها بقوله عليه السلام لا صلوة الا بتوارة هو الصلوة الملائمة الخفية عن العهد لا الصلوة الملائمة
الصلوة والخفية عن العهد هي مجموع الركعات الواجبة عليها فليقتضي الامر بالتوارة فيها وجوبا فيما من غير تكرار
وذا في ركعة واحدة ولكن المصنف ان يقول الصلوة المذكورة في الحديث وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بتوارة
انما يحل على الصلوة الملائمة الخفية عن العهد لا في وقت منسوخة مطلقة والمنصوص المطلق يفرض الى الكل وفي
الآية اعني قوله فاقروا ما ينسى من القرآن الصلوة ليست بمنسوخة بل الآية حلت على حالة الصلوة نصحا
للامر الذي هو الواجب فيكون منقطف ولا ينفرد الى الكل الا المنصوص المطلق فيقتضي الامر افراض
القنوت في ما يصنع عليه ما فيه الصلوة وكل ركعة صلوة فاصحة فيجب التوارة في كل ركعة من غير تكرار
قوله استدلالا بالاولا مشكلا لان الامر بوجوب التوارة في ركعة غير معينة سواء كانت في الشفع الاول
او الثاني لان جميع الصلوة محل التوارة وان تبيين الشفع الاول غير الواحد فلما منع لاجب التوارة
في الثانية استدلالا بالاولا في لو كان الامر بوجوب في الاول لصح الاستدلال وقد يتكلف
في الجواب بان المراد بالاولا احدى الركعات وبالثانية الاخرى منها ووجه الاستدلال ان الامر

يوجب لقراءة في احدى الركعات الا على نيتين وهاك ركعة اخرى غير معينة بماثلها من كل وجه فيفترض
القراءة في احدى الركعات بالعبارة وفي الاخرى التي ياتلها باللائحة لان ثبوت الحكم في احدى الركعتين
ثبت في الاخرى فحق اي الركعتين قراء فقد قراء في احدى الركعات وما ياتل احدى الركعات لا
يماثل احدى الركعات شيئا اذا قراء في احدى الركعتين والاوليين واهدى الاخرين صدق عليه انه قراء في احدى
الركعات وما ياتل احدى الركعات للقطع بان احدى الاخرين ياتل احدى الركعات وان كان لا ياتل
ما قراء فيه من الاوليين والواجب باللائحة هو القراءة في ما ياتل احدى الركعات لا على سبيل التبيين
لا فيما ياتل الركعة الخاصة التي يقرأ فيها الامر لا يتناول الركعة المنيعة انما يتناول غير المنيعة فدلالة يفترض فيما
يماثل واحد غير معينة وهذا مع كونه مستلزما بل غير مخرج على ما لا يخفى على النطق لا يوافق قوله وانما الاخران
الاخرين لا يختلف وكذا لا ينافي مثل ذلك في المذهب فان الثالثة من اياتل احدى الركعات من كل وجه مع
ذلك لو قراء فيها وفي احدى الاوليين جاز ما لظاهر ان الواجب لا يوجب اقتناء المصنف رحمه الله لقراءة
فيما يماثل احدى الركعات لا على سبيل التبيين لا فيما ياتل الركعة التي قراء وان القراءة عنده من قرائن
الاوليين بخصوصها بما عدا ان الامر بالقراءة بحمل في حق الحمل لا بما عدا ان جميع الصلوة ليست بحمل لها فان
لو قراء في الركوع او السجود او القعود لا يجزى اجماعا فالحال ان كل القراءة بقصدا مجزوا وقد سقط الشفع الثاني
عن القراءة بما روي من الخبرين القراءة والسبب في تبيين الشفع الاول للقراءة بمقتضى الخبر المذكور في
الشفع الكا وبقولهم القراءة في الاوليين قراء في الاخرين ثم لا يربطان بتتبع وجوب لقراءة في احدى
الركعتين غير ان الحكم الثاني بالحلان المماثل من كل وجه فيفترض فيما جازيا وما ذكرنا من القراءة من قرائن
الاوليين صرح بذلك في الذخيرة حيث قال اذا كانت المكتوبة من ذوات الاربع ففرض القراءة فيما في الركعتين
الاوليين وفي الاخرين هو بالخير والاولان فيقضى الصلوات لاكتفاء بالقراءة في الركعة الواحدة لان الامر لا يقتضي التكرار
الا ان الثانية مثل الاولى فافضلها استدلالا بالاولى فاما الاخران فربما تان لان الصلوة كانت ركعتين فزيدت
في الحضر وازدت في السفر فمما يوجب على الاوليين وهذان لا يعسا ان عليهما في حق وصف القراءة وهو بالخير والافضل
وقدر ما هو المستور كذلك اصل القراءة وان ترك القراءة والتسبيح لم يكن عليه حرج في كل القراءة افضل وهو العجوة
لان الاصل في القيام ما استقطت في الاخرين مع القيام المطلق فيكون قيامه كقيام المقيم بخلاف الركعة
والسجود لان القراءة فيها ليست بمشروعة انما المشروعة فيها الذكر فلا يجوز احدىها عنه وعن ابو يوسف رحمه الله
انه يسبغ فيها ولا يركب الا اذا اراد ان يقرأ الفاتحة فليقرأ على وجه التمام لا على جهة القراءة وبه اقدم بعض
الحاشين من اصحابنا هذا الكلام وفيه تنقيص على ان القراءة من قرائن الاوليين وبه صرح في السقاء حين قال
سئل القراءة في الزايف من ذوات الاربع محنة قال نعم والله القراءة في الشفع الاول منها ركعتان
دون الثانية اخرج ويدل عليه ما اذا ذكر في القراءة في الاوليين وقراءة الاخرين فاقضى رجل فيما يفرض
عليه ان يقرأ في قضا ما سبق فلم يكن القراءة من قرائن الاوليين لا قصرت قراءته على الاخرين وفاته
عن قراءة الحبوب وكذا اذا اقتضى ما سبقه خارج الوقت فقدم فيها بعد ان ترك القراءة في الاوليين

لا يجوز اقتداء في صلوات الركعتين ايها كانا صلحا لا قدا، وحيث لم يصح علم انهما من قرائن
الاوليين غير ان يجوز سجدة الاوليين واداء ما في الاخرين وهذا لان الترتيب ليس بوضع بين شي من
الركان الصلوة حتى لو ركع قبل ان يقرأ وسجد قبل ان يركع جاز وسجد للسهو وترك الواجب صرح به في الذخيرة
في باب سجود السهو وهكذا ذكر في بعض الجواهر عند قوله ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا واذا ترك
القراءة في الاوليين وانما في الاخرين جاز كما لو ترك سجدتها وانما في الاخرين وبصرف تلك القراءة
الى الاوليين كما ينفرد السجدة الى المترك فيبقى الاخران بلا قراءة فلا يصح اقتداء المسافر في المسئلة الاخرى وبصرف القراءة
على الحبوب في الاولى وهذا وكنته بشكل عام انه لو اختلف في الاخرين بعد قراءته الاوليين بعد الصلوة لان القراءة
فرض في كل الركعات وان كانت تؤدي في موضع خاص لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة فلا يجوز عن القراءة
الا ان القراءة الموصوفة في الاوليين بحمل موصوفة في الكل الحديث فقيد الكس التقدير انما يصح في حق القادر
لا في حق العاجز اذا شئنا انما ثبت تقديره ان لو امكن حقيقة والامام عاقل لعدم الاهلية فلا يثبت القراءة تقديره
في حق ولا يصح خلقه له واستحلافه من لا يصح خلقه له مفيد لصلوة كذا ذكر في الحاشية وذلك دليل
على ان الاوليين غير متعين بقراءة القراءة والاصل استحلاف الامم ولم يصح التعليل المذكور في مسئلة
الاختلاف وايضا التعليل ذكره المصنف رحمه الله بقوله استدلالا بالاولى اجماعا لقوله ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال القراءة في الاوليين قراءة في الاخرين لان يفتقر في قراءة القراءة في كل الركعات والامم يكن
القراءة في الاوليين بآية غيبها في الاخرين وما ذكر يفتقر ان لا يفترض القراءة في الاوليين ويحكم ان
يكون هذا اجبا على كل الشاخص على زعمها فانما اوجبها القراءة في احدى الاوليين فعلا ما وجبت في القرائن
وجب ان لا يجب في غيرها اذ الامر لا يقتضي التكرار نعم ان الاخرى منها مثله من كل وجه فصح انما قراءتها
ان يجب لقراءة في الاوليين انما في كل ركعة او ثلاث ركعات فلا وجه له قوله لانها تيسر كلاما من كل وجه
قلت تنافي كلاما من كل وجه معنى على وجوب لقراءة في كل منهما اذا لم يجب في الثانية لم يثبت كلاما من وجه من سائر
فان من حيث ان القراءة فرض في الاول دون الثانية فالحال بناء وجوب لقراءة في الثانية على تنافي كلاما من
وجه زعموا وانما باطل باجماع العقلاء فالحال ان اراد بالتشاكل من كل وجه التمام في كل الافعال التي هي الاصل في الصلوة
اذ الاقوال رتب الافعال في حق الصلوة بحسب على القادر على الافعال العاجز عن الاقوال وتبطل لا يجب التعليل
انتم لا يعبروا بالتفاوت بين الركعتين في وجوب الكثرة في الاول دون الثانية حيث حكموا بالتشاكل في وجوب التمام
فضم ان المعبر هو التشاكل فيما هو الاصل في الصلوة وهو الافعال ولكن التشاكل في الافعال لا يوجب ان يجب في الثانية من
الاقوال لا يجب في الاول الا ترى ان الكثرة واجبة في الاول مع انها ليست بواجبة في الثانية فليكن القراءة كذلك وهذا
لانما لا يثبت كلاما هو الاصل صرح حقيقة ما كواحد ولو اخذنا لاكتفاء بقراءة واحدة فكذا اذا اخذنا حكم دليل الاكتفاء
بالكثرة والبناء في الاول قوله والصلوة في كل ركعة صرح في تنقيص الى المائدة وهو ان ركعتان فيقتضيه القراءة في
كل شفع لا في كل ركعة كما زعم انما في حق الحضر ان يقول ما وجب لقراءة في كل شفع بقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وحيث
كل ركعة لان كل ركعة من شفع يماثل الاخرين من كل وجه فاذا اقتضى القراءة في احدى ركعتي الاخرى باستدلال

كما استدال المصنف رحمه الله الركعة والحيث الثانية بالاولى الا ان يقال قوله وهو الركعتان بيان لاول ما يكمل الصلوة
وتوضيح ان المصنف ينصرف الى الكامل فلو ادعى بطلان الصلوة على الكمال وكما لها يكون معتبرة في الشرع بحيث يخرجها
عن عمدة الخلف والمكتوبة لا يعتبر شرعا من حيث الوجوه عن العمدة لا يجمع اعدادا من الاربع او الثلث او الاثنين
فيحصر في التوادة حكم الحديث في المكتوبة لانه كل ركعة منها وبه يقول غير ان المصنف يفرض لاقول ما يتحقق به الكمال في
في الصلوة وهو الركعتان لان ما دونهما ليست بمعتبرة وكانه ارادوا قلها الركعتان على حذف المضاف نعم
الاوضح هو ما يقال ان الحديث يقتضي وجوب التوادة في كل ركعة الا انما عرفنا بقوله عليه السلام القراءة في
الاوليين قراءة في الاخرين ان التوادة في الاوليين **قوله** بخلاف ما اذا حلف ان لا يصلي فانه يحنث بالقيام
والتوادة والركوع والسجدة فان قلت ولا تقول لا يصلي على الصلوة ولا قوله عليه السلام لا يجوز الخطة الا مقبوضة
على القبض وقد مر في المصنف رحمه الله القبض المدلول منه الى الكامل حتى استدال به على عدم جواز الخطة في المشاء
من حيث انه لا يقبل القبض الكامل على اي شيء فيصير الصلوة المدلول بقوله لا يصلي الى الكامل انما يجب بان
ما يدل عليه قوله لا يصلي من الصلوة بالمعنى المصدري فهو منصرف الى الكامل انما ان القبض اليه بمنزلة المصدر فيحقق
بايمان جميع الاركان وكسها حتى ترتب عليه ثواب كسب الصلوة ان مات عليه انما الكلام في الصلوة
بالمعنى الاسمي وانما في قولنا لا يصلي ثمانية اقضاء ولا ينصرف الى الكمال وهو الصلوة المعبرة شرعا بكونها
مخبرة عن العمدة فوضيحه ان الصلوة بالمعنى الاسمي عبارة عن الامكان المحض وبالمعنى عبارة عن اتيان ملك
الاركان واتيانها كامل وان لم يكمل من كونها معتبرة مخبرة عن العمدة وجاز ان يكمل اتيان الشيء مع كون
ذلك الشيء ما قصا وبالمعنى ان كمالها بالمعنى المصدري وهو كسب الاركان بكونها مما ترتب عليه ثواب الصلوة
وذا يتحقق بكسب كل واحد واحد وبالمعنى الاسمي بكونها مخبرة عن العمدة **قوله** لانه دأوم على ذلك فان قلت
المدلومة دليل السنة والمدعي هو لا فضيلة **اجيب** بان المراد بالافضل السنة او المداومة بالمدلومة الغلبة
والغلبة والكثرة فلا يكمل بدونها اما اعتبار كسب غير ثواب عليه وانه يرتب بكسب كل واحد واحد فبما ركعة
الواحدة يتحقق كسب الصلوة بلا قصور وان كانت الصلوة قاصرة وذلك لا يتحقق الا بالركعتين فافترقا
فدون ذلك ان كان كل شيء في الشرع انما هو باعتبار اعتبار الاركان بكونها مخبرة عن العمدة **قوله**
لان كل شيء من صلوة على وجه يجب التعلل الاول في الرأى من عند محمد رحمه الله غير اننا استحسنا التعلل
من غير ما هو الواضح فلما صدرت اربعا لم يات اوانه فلم يفرض والتوادة مقصورة في مقدار تركها مفترقا
فان اتى عليه السلام قال الصلوة من شئ شئ ركعتين وفيما تنافى الى ان تراخى التعلل الاول في
اجيب بان معارض ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي تسعة ركعات لا يكمل الا في
الثلاثة يتقدم ثم يصلي فلما تنازعوا في الخبر ان ضربا الى القياس يتقدم **قوله** ثم اخذ فصلا في الاحاديث في هذا
الباب معارضة فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انما المتطوع امر نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وقالت
عائشة رضي الله عنها دخل النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا ثم اتى اذ صام ثم اتانا يوما
آخر فقلت يا رسول الله اهدنا لاجريش فقال ارنيته ولقد اصبحت صائما فاكل وعطش النبي صلى الله عليه وسلم

انني شرب فشربت ثم ناولها ام هاني فشربت ثم قالت يا رسول الله اني كنت صائمة لكنني كرهت ان ارد برك
فقال عليه السلام ام قضيت فقلت لا فقال قمسيته وان شئت لا دمنه لابل عدم الغرور
وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت اصبحت وحضعت صائمتين متطوعتين فاحد من لنا جند
فاكلنا فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فابتدرنا السجدة فبدرتني حفصة فقال عليه السلام اقبضا
بوما كانا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في صيافة رطرن الا بقدر ما شبع رطرن الاكل فقال ام
انما دعاك لشكره فافطر واقضى يوما كانا مكانا امر بالقضاء وهو الوجوب وكما كانت الاحاديث متضاربة
استدل القويان بالرأى **قوله** ضرورت صيانة عن البطلان فان قلت بطلان حق لغز في غير التعرف في حق
اذ الاجراء الباقية حق المتطوع فله ان يتنع عنها ومثله لا يوجب الضمان كمن يتنع ارضه فتره ارضه فان
او اخرج صائدا جان لا يصح قلنا نعم اذ لم يكن التعرف مستلزما بطلان حق البوا اما اذا استسلم ذلك
في بعض كمن اخرج صائدين في يوم ربح فاخرقت صائدا جان او اخرج نصيب من عبد مشرك
حيث يصح لصاحبه وان كان قد ابطل حق البو في حقه وهو كذلك فان قلت اذا كان الشرع
ملزما كما تدور وجب ان لا يحل الا افطار بعد الضيافة كالمندور قلنا الجنا الا افطار بعد الضيافة تفردا
حق العبد لحق الشرع طاحته العبد وعفى الشرع والزم بالزوم على مجتهد فيه ليس في العفو مثل الشرع في ان
ان يقدم فيه حق العبد اما الوجوب بالنذر فيحقق عليه وحق العبد هذا ليس بقوله فلا يجوز تقديمه **قوله**
وفادها بترك التوادة في الركعة الواحدة مجتهد فيه لان عند طمس البحر ترك التوادة في ركعة لا يوجب
الفاد فان قلت الفاد بترك التوادة في الركعتين ايضا مجتهد فيه ففدا في برك الام لا يجب التوادة
في الصلوة اصلا **اجيب** بان خلاف غير معتبر لانه خلاف الاجماع وظلا في غير قاصح في انعقاد الابعاء وفي
حيث لان الى بكون الام غير موهو بالقول بعد فرضية التوادة في الصلوة فقد روي ذلك عن علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه وعن محمد بن ابي صفوة فلا ينعقد الاجماع مع مخالفة هؤلاء وقد ذهب بن عباس الى انه
لا قراءة في الصلوة انما راسلا بقوله عليه السلام صلوات النهار تجاء اي ليس فيه قراءة اصلا فكما
بقوله نعم وما يقال بان القول بعد فرضية القراءة في الصلوة يخالف للدليل القطعي وهو قوله تعالى
فاقرأوا ما نزلنا من الوان فلا يكون مجتهدا فيه ما لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاطلاق
فقد مضى فيه اذ ليس دليل قطعي على ان الامر بالتوادة محمول على الصلوة حتى يكون قطعيا في اقتضاء اللزوم التوادة
في الصلوة **قوله** والسنة الروايات كلها نوافل واما التواتر فيقال انه عند ابي حنيفة لانه واجب ولا يترك
عندهما لانه سنة ووجه بحث اما اولها فلا روي عن عمر انه عليه السلام كان يوتر على رايته وآمانا ينافي قلنا
سجد التلاوة واجبة عندنا مع انه يصح الا بما جاء على الراية الا ان يقال ان القياس في سجد التلاوة
ان لا تنادي ركبنا الا انها جوزت كسبلا يتقطع السجود قراءة الوان على كثر في السجود والوقوف في سجود التلاوة
ما يؤدى الى قطع السجود **قوله** من غير عذر فان قلت حوف الانقطاع عن الصلاة عذر حتى يجوز له الاجابة وانما
اجيب بان عذرا ما نزلنا للزوم الركوع والسجود لا واقعا لما روي عن الركوع والسجود ذلك عذر صبيح فبشرنا

لا رافعا بخلاف العذر السامد فانه قوي يصح رافعا **فصل في قيام شهر رمضان** ويجلس بين كل
 ترويحين كانه اراد بالجلوس بين كل ترويحين ان يكون بالجلوس والركون او بالوقوف
 او بالنسيج او بالتميل لانه استدلال على استحباب الجلوس بعبادة اهل الامين وهم لا يجلسون بل اهل مكة
 بطوفون واهل المدينة بطون واهل كل بلد بالحيار يستحبون او بالوقوف او ينظرون **فصل**
 ذكر لفظ الاستحباب والاقامه انها سنة ذكر لفظ الاستحباب في اجتماع الناس على التراويح واذا اذنت
 بالجماعة فانه لا ينافي الا ان يكون التراويح نفسها سنة متوكل حتى يكون ما هو الاصح من كونها سنة متوكل
 بخلاف ما ذكر من لفظ الاستحباب كما يدرك عليه ظاهر لفظ المصنف **فصل** كذا روي في الخلاصة العلم بان المشايخ
 اختلفوا في كون التراويح سنة وانقطع الخلاف برواية الحسن لكونه على وجه الكفاية عند اكثر المشايخ منهم
 من صلى التراويح مفرد كان تاركا لسنة من شئ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى التراويح صلى
 بجماعته وهكذا صلى الصحابة رضي الله عنهم ومنهم من قال يكون تاركا للفضيلة ولا بأس به ففصل في كونه
 وناصح رضي الله عنهم كانوا يقيمون ولا يقيمون وذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف ان
 من قدر ان يصلي في بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فاحب الى ان يصلي في بيته وذكر عند مالك بن
 وكان نافع يقول في القديم صلى المفرد في قيام رمضان اجبه قال الطحاوي وقد قال قدم الجماعة في ذلك افضل
 وذكر الطحاوي في مختصره استحباب ان يصلي التراويح في بيته الا ان يكون قريبا بقدر يكون في حضور ترويحي
 لونه في الاستماع عنه لتعليل الجماعة في الاستحباب لان يصلي في بيته قوله لان افراد الصحابة رضي الله
 يروى عنهم اختلف حال خلف افراد الصحابة دليلا على كونه سنة على وجه الكفاية مع احتمال اهم تركوا
 لانها فضيلة والمحتمل لا يقع دليلا **فصل** واكثر المشايخ على ان السنة فيها لو لم تكن في الذبح
 واذا اتم العوان في التراويح ليلة العشر فله ان يوافي من حيث شاء بقية الشهر وقال ابو علي الباق
 اذا اتم العوان وصلى العشاء بقية الشهر من غير تراويح جاز في غير هذه التراويح ما شرع في نفسه
 بل لا جلا لوقاها والسنة لو لم تكن ولو اتم فلما امرنا بالتراويح بعد ذلك امرنا به حتى نفسه
 وانه ما شرع في نفسه وقول المصنف ان السنة فيها الختم يشعرون ان السنة محصورة على الختم او المسند اليه
 اذا كان موعضا يلزم الختم يقتضي حصره على المسند والكرم التقوى اذ هو التقوى ان لا يكرم
 الا التقوى فيكون المعنى هنا السنة في التراويح الختم ثم قد يطلب الدليل على ان السنة هو الختم وان
 التراويح ما شرعت لوقاها بل لاجل الختم فيام لا يجوز ان يكون سنة لانهما اجبا اليها في شهر رمضان بالقيام
 فيها كما يدرك عليه قول السلام سنة لكم قيامه وفي حديث اخر ان الله فرض عليكم قيامه وسكني لكم قيامه او القيام
 لا يترتب على الختم في الصلوة بل على الصلوة نفسها ولو ثبت ان الصحابة رضي الله عنهم اذ اخطوا على الختم فيها
 يستحبون الختم ايقنا واما ان يكون الختم هو السنة دون الصلوة نفسها فلا يوافق له وجه **باب**
ادراك الوضوء صباغة للورق عن البطان فان قلت كيف يستقيم على من ذهب محمد وان الوضوء
 اذا اطلعت عند بطلان اصل الصلوة اجيب اولها بانهم قد قبلوا خلافا منهم فان من شرطه في عدم الكفان ثم ابر

في نكاحا فاما بان اصل الصلوة انها تبطل بطلان وصف الوضوء عن اذالم يمكن من اوضاع
 نفسه عن القيام المضي فيها كما اذا اطلعت الشمس في الجو او قبل ان يمسح باليدين وهذا يمكن من
 بالمضي كذا قيل ولكن ما ذكره المصنف في باب قضاء الغايبات دون العمل بالحدود بقوله لان الخسنة
 غدت الوضوء فاذا اطلعت الوضوء بطلت الخسنة لا يوافق بين ما اذا كان المعنى في الوضوء اذالم يمكن
 فان قلت ان يصح هل يقال بطلان الوضوء انها تبطل اصل الصلوة عن المعنى ان يفسد في وجه الصلوة
 كالخطام في الوضوء في هذه الحالة لم ينتقض طهارته لا لمعنى انه انما عند بطلان وضوءها يقع بطلان
 والوضوء بناء على ما عليه ولا يوجب بطلان ما اذن من الشفع اتمام قلت ذكر في الحديث ان من اهل مكة
 فرض اذا قل بسبب من ان يبطل التحيات اصلا لان الصلوة منه واهل فاذ اذنت سنة الوضوء
 بطل اصل الصلوة هذا لفظه قد نقل على ان لا يثبت للصلوة عند جرد الاذان اما الوضوء او الوضوء
 او انقل وفيه اسناد الى انه اذا بطلت سنة الوضوء بطلت الصلوة ويصح ما سادما ابتداء لانه في وجه
 الصلوة ويصح ما اذن من الشفع اللهم الا ان يقال سائل تقول قوله في اواز الغضبية للجماعة قلت لو اني
 الصلوة في منزلة ثم سمع الاقامة في سجدة ولا يعطوها والتعبير يقتضي ان يعطوها ويذكر في الصلوة الامام
 كما لو افتتحنا في السجدة اقمعت **فصل** بخلاف ما اذا كان في النفل لانه ليس له ان يفتتح لو تعدد في الواحدة ثم قام
 ولم يسلم عاد الى القعدة لم يسجد للجماعة ولم يقرأ في الركعة الاولى في ذلك الوجه المروي في اجيب
 فرض لا كماله انقل حيث فرضه لا على الوجه المستحسن في نفسه لا يدر في ذلك الوجه ولو سلم انه من
 لا كماله الوضوء فانقل المبنى على تحريم الفضل ما يوجب فكان رفض لا كماله رفض كرفض الوضوء لا كماله
فصل وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في تحريمها على الركعتين قلت ذكر في الذوق ما يشير
 الى هذا الاختلاف بين ابي حنيفة ومحمد حيث قال اذا قاتله الارب قبل الظهر هل يقضيها بعد
 التراويح في الظهر قبل ان يقضيها وعامتهم على ان يقضيها وهكذا روي عن ابي حنيفة وان يوسف ومحمد
 وروى الصحيح فقد روي عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا قاتله قبل الظهر
 ثم اختلفت العامة بعضهم قالوا يكون نفلًا وكذا روي عن ابي حنيفة وبعضهم قالوا يكون سنة
 وكذا روي عن ابي يوسف ومحمد وهو لا يظن فان عائشة رضي الله عنها الخلف اسم القضاء عليها
 ثم على قياس قول من يقول انها نفل متبدل ومتبدل باق بعد الركعتين لانه لو اني بها قبلت بقولنا
 عن وضوءها وعنا قياس من يقول انها سنة باق قبل الركعتين لان كلاهما سنة الا ان اهلها غاية
 ولو كان فرضا ان اهلها فابتدأ بالعبادة كذا هذا هذا كلامه قد جعل الاختلاف في تقديم الاربع
 بداء على الاختلاف في كونها سنة او نفلا وجعل القول بطلان بطلان عن ابي حنيفة ثم بانها سنة هو
 المروي عنها فان هذا الاختلاف بين ابي حنيفة ومحمد وحاجبه **فصل** وقال محمد في ركعة
 فصل الخطاب في قوله حتى يتذكر ما ذكره انه مسكر ففصل الخطاب عنها ايضا لان السنة انما هي على قوله
 لانه اذا اراد الركعة في الجمعة في القعدة كما ذكرنا انما عند ما لا عند محمد حتى يصلي عند ما

96

ركعتين وعند أربع ركعات فيسعون ان يجد لا بدرك فضيلة الجماعة لما ذكرنا في الاقل فكذا هذه
 بالذكر وقد يقال اراد بقوله قال محمد بن ابي الدرداء في الاصل في ذكره في كونه لا بدرك على كونه خفوا صيا
 وان من مذهبها على خلاف في حيا الى وجه التحصيل فتأمل **قوله** من ادرك في الصلاة فقد اراد ان لا يتم **قوله**
 كراهة التفرقة بعد ما ورد في النبي عليه السلام انه قال اذا صليت في رحلك ثم استيت اسم
 قدم فسلم يوم الموت والبيع **باب قضاء الغائب** **قوله** فلا يكون شرطه بوجوه ولا يلزم عليه وجوب
 الترتيب بين الظهر والعصر يوم عرفته فانه لو قدم لم يجز لانه لا يحل اداء الظهر من غير ان يكون وقت العصر
 لا يطرأ الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم خاصا حتى لو كان ناسيا الظهر لم يجز ايضا وهذا اوفق الاوقات
 بعضها على بعض فلا يطرأ بعد بعضها فلو لم يجز الاداء قبل الوقت فاما وقت القضاء فواضح غير منبأ الا ان
 انه يجوز ان ياتي بالنسبة ان لا بدرك الوقت فيثبت ان ادائه الاول شرط للآخر ولا نظير كذا في الحديث
 فانه قلت ذكر في الكافي قبل باب الاذان ان عندك في اداء اذانك لم تجز في وقت العصر يقضي الظهر
 والعصر وان طهرت في وقت العشاء يقضي المغرب والعشاء بناء على ان وقت المغرب والعشاء واحد عند
 ضجيجهم ان يجمع بعد العشاء والمغرب فيخرج بان وقت الظهر والعصر واحد عند الشافعي لا في وقت جميع الامام
 فاذا كان وقتها واحد والرتيب بينهما فرض عندك كان اداء الاول شرطا للآخر فيكفر قوله كل فرض
 اصل شرطه فلا يكون شرطا ولا يتم ما ذكر في الحديث ان وقت العصر لا يطرأ الا بعد اداء الظهر في هذا اليوم
 خاصا لتخصيصه على الكافي على ان وقت العصر والظهر واحد عندك في اداء الغيب بان وقت الظهر والعصر كان
 واحدا عندك في حال العذر والفروع لكن وقت العصر وقت الظهر لا على سبيل التبعة للعصر حتى يجوز تقديم
 الظهر عليه بل هو الاول عند الجميع بالتأخير فكان وقت العصر وقت الظهر في غير توقف على فعل العصر فاما وقت
 الظهر فاما يكون وقت العصر على سبيل التبعة العصر للظهر بل يلزم عدم جواز تقديم العصر على الظهر عند الجميع فلم
 يكن وقت الظهر وقت العصر خلفا بل اذا فعل الظهر وجميع اليها العصر وعي هذا يلزم منه الظاهر اذا ادرك العصر
 ولا يلزمه العصر اذا ادرك الظهر الى هذا يشير في شرايطه لما ذكر في الحديث انما ذكر في الكافي في ان وقت
 الظهر والعصر وقت المغرب والعشاء واحد عندك فيجب ان يحل ان واحد في الجلة بل لا يخالف المذكور في المدارك
 من انه واحد عند العذر والفروع لا مطلقا واما وجوب الصلوة على الخائض التي طهرت في وقت العصر والقضاء
 فلان منسأ الاحتياط فليكن اتحاد الوقت في الجلة ثم لا يشك بالامان فانه اصله في مع انه شرط لجميع العباد
 معصومين فيمكن القول بكونه شرطا من حيث ان كل ما من شرط صحة العبارة تابع له وجوبا وسقوطا
 كالصلوة والسعي والامان لا يحل التحصيل بل هو موجب ككون الكلف اهلا في الاهلية شرط صحة العبارة
 وكذا لا يشك بان الصلوة شرط لا يخالف في عبارة نفي لان الشرط هو مطلق الصوم للصوم والغرض والظاهر
قوله وسئل عن رجل صلى من ناس لم يدر في الحديث فان قلت امر النبي عليه السلام
 بانما هو من الصلوة التي هو فيها من الغد بغيره فكان
 امر بانما هو من الصلوة وحده وادله على وقوعها فرضا ولان امر العبادة ان هو ان

الاداء ترتيبا

الشيخ من بعد اوى وذلك لتحقيق الالبته الاول والا كان ايتا بانه ابتداء عادة اجيب بان ما من ميسر
 هو الظهر والعصر مشا وكون هذه التسمية وجوبه لا يسلم وقوعه فرضا كغيره العتيق فلو ما مور بانما هو
 وعظم لها هو الظاهر لئلا يفرغنا انه ظهر في خروج عن العهدة لما كان الاخرى الا عادة ثم لما كان هذا مع
 باداء الظهر مشا من غير ان يقع فرضا يمكن الامر باعادة اداها ثانيا فكان ذلك اعادة فرض التسمية
 وان لم يكن عادة فجميع الاوصاف كمن والاعادة مع اتفاق الثاني مع الاول اتماما وصحة وتسمية غير يمكن
 ان لا بد وان يقع اهدما فرضا والاخر فملا وكذا الفايض في الاعادة عند اتفاق الثاني مع الاول في جميع
 الوجه فان قلت للحدوث والا حاد فلا يثبت الوضوء اجيب بالمنع فانه ظهر مشهور ولو لم يقدور
 بيا على الكتاب وهو قوله تعالى وانما جعل الصلوة واما تحقيق المعارضة ان لو اتفق الكتاب جواز الوضوء
 قبل الغائبة وليس كذلك فان الكلام عند سنة الوقت والاحتياط انما يوجب في اخر الوقت كذا في الكافي في حديث
 اما اول فلان رعاية الترتيب شرط ابداد في الاركان ولا مجال في النقض من حيث الاركان لانه لا يحتمل
 التغيير الا بالاركان ولا يثبت بالاجمال الا في حق ما يحتمل التغيير واما ثانيا فلان الكتاب ان لم يوجب الاداء في
 فلو يستدعي جواز اداها بعد وقتها مطلقا سواء ادرك قبل الغائبة او بعدها فتوفيق الجواز على اداها الغائبة
 مستح لا محالة فلا يقتضي عن عدم الاشكال بعد تسليم كونه من الاحاديث سوى ما يقال ان الظاهر موافق الاشارة
 قوله لم كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله فاقطعوا على الصلوة ان ادوها في وقتها فان من شرط
 الامر باداء كل صلوة في وقتها الامر بتقديم بعضها على البعض وبعدم ما كانت ان تعدر الاول في الوقت لم يغير
 عليه من اعادة الترتيب في عليه ما قدر كما قلنا في المظاهر اذا جامع في خلال الصلوة ان يستأنف عما فطره
 على الاضلال الواجب بغيره وجوب التقديم على المسيس وفي الواحد اذا وافق الاشارة القطعية
 بغير قطعية فيجوز اثبات الشرطية ويمكن ان يجاب في الشبهة الاولى بان الصلوة المأمورة في حق الاركان
 والشروط وذلك ان للصلوة تغير من تغير من حيث الماهية وتغير من حيث الموضع عن الغنى ونفسها الموط
 ان كان لا يغير من حيث الماهية فتدعي في العبد فالصلوة من حيث الماهية هو القيام والركوع سجود
 ومن حيث الموضع عن العبد هو هضج الاركان مع جميع شرائط الا بركة انه شرط الصوم بالامكان في الموط
 ان البيت بها رافع البيت فقد ذكر في البيت في تفسير الصوم مع انه شرط للصوم لا كمن لما صاروا تفسير الصوم
 المعبر المخرج عن العبد تعرض الشرط ايضا اذا لا اعتبار بشي الا بشرط عن الثانية وهي الشبهة المذكورة
 في شرايطه ابنه دوى عبد الغفر النجاشي ان غاية ما يقتضيه الكتاب اعني قوله لم كانت على المؤمنين كتابا
 موقوتا هو الشرط الوقت للاداء لم يثبت ان يجب ادوها في وقتها ويحذرنا من هاهنا ويتوقف وصف الاداء
 على مخالفة الوقت ولا يلزم من ذلك عدم وقت صحة الاداء على شرط اخر حتى يعارضه لغيره الواجب كشرط
 الترتيب فان قلت ليس قوله لم اتم الصلوة لكون الشمس مشا في جواز اقامتها وقت الاول
 سواء قدمت على الغائبة او اوقت قلت الا بامكانه في هذا الجواز ان يكون اللام للعلية ان لم الصلوة
 الواجبة فيمكن سبب المذكور فيكون التوضيح فيها على هذا انه ويلزم بيان سببه الوقت فيكون الواجب

الظاهر

بالوقت لا يوجب الاداء وقت الدكر مطلقا وفي الواجب معارضا للآية ثم نقول من جعل من المشاهير
 التي يجب الوقتية مع تذكر العشاء حتى لا يحكم بالجزء من السقوط الترتيب ومن جعله الاما دون يفتي
 بالاعادة ما دام الوقت باقيا على ما يطر ما يمكن اما اذا انقضى الوقت ولم يدا ج اوع عما نقل صاحب الكنف
 عن الامام في السلام وموجب القرب بعدد اداءه ولا يبطل بالام بالاعادة قوله بالحدوث وهو قوله
 وم من انما نام على صلواته او سيرا فلم يذكرها مع الامام للحدث او يجب البناء على اعادة الوقتية و زاد بل
 على ادائها في وقت الاضيق في اداء الثانية عند تذكرها واجب ومن ضرورة ذلك ان لا يبقى وقت
 تذكر الثانية وقت الوقتية اذ لا معنى لوقت الصلوة لو كان له ان يجمع اداها مع شرايطها فيه و اداء الوقت
 مع شرايطها قبل الثانية مع تذكرها عند مندر لان من شرايط الوقتية عند اداء الاضيق و اداها مع
 هذا الشرط بقدار اداء الثانية محال لا يكون وقتا بالضرورة فان قلت وجوب الترتيب بين الصلواتين
 لا يقتضي خلافا وقتا لا يرى ان وقت العشاء والوتر واحد عندنا في حقيقة مع افتراض الترتيب
 منها **قوله** بان ما حصل الاختلاف بينه وبينها في ان وقت الوتر مع العشاء واحد ام مختلف راجع الى
 ان وقت الوتر مع وقت العشاء لوقت الظاهر مع العشاء او لوقت الوقتية مع الثانية فحينئذ اما اصل الوقت
 مختلف لوقت الظاهر مع وقت العشاء وعند اصل الوقت واحد واما يختلف بعرض التذكري فوق الوتر
 تذكر العشاء بعد اداء العشاء بالاتفاق اما التنازع في صورت عدم التذكر بناء على ان الاختلاف
 في الوقتين صلى ام يعارض تذكر العشاء فان قلت اذ لم يكن وقت التذكري وقت الوقتية قبل اداء الثانية
 وجب ان لا ينقلب الوقتية جارية اذا صلى ست صلوات هكذا ولم يبد الوقتية كما لو صلى العشاء قبل وقتها لا يتغير
 جائزا بخلاف هذا اوجب بان وقت تذكر الثانية انما يسقط عن كونه وقتا للوقتية سقوطا موقوف الآيات
 بحكم بيان الظاهر في قوله فانه باطل بطلان بطلاننا واما قبل الزوال لا يتقلب وقتا بخلاف قوله
 ابوي الى تعديت الوقتية من كل ان هذا العذات انما يتا في تعميم العباد فانه لو لم يفتوا اوقضاها كما
 فانه لم يفت الوقتية وما كان يعقير لا يكون خذرا لا يرى ان لو خالف فوات الوقتية اشتغل بالوضوء لم يحز
 له ان يتم او خاف ان اشتغل بتقديم العشاء فانه الصلوة لا يسقط عنه لانه بتقصير منه هكذا **قوله**
 فقتضين حرجه في الثانية بعد هوى من الليل وفي التنازع الموكب كبري سران شب قلت فعلى هذا لم يكن
 العشاء في الغوايت لانه لا تغتفر الا بغير جمع الليل وقد فسدت في الثانية للبدية اربع صلوات سواء عداها
 البنى بالظهور والعصر والمغرب والعشاء وانه يشع بان العشاء كانت من الصلوات التي تشتغل عنها البنى
 على السلام وبينها تناخرا فظاهرها في غير نعم ذكر في التنازع ايضا الموكب في نفي البراءة فوجد افتاد ان بلا
 وبكذلك سن زود يمكن ان يتغير الموكب على المصدر بالمعنى الثاني فيكون المعنى بعد معنى الليل فلا خلاف قول من
 على اربع صلوات لا قوله تغضا هو الا ان قوله من الليل في هذا المعنى اذ لا معنى لقوله بعد معنى من الليل
 بلا وجوب ان يقول بعد هوى الليل بالاضافة وكذا ذكر في الحديث على السلام اربع صلوات في
 الظهور والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهب هوى من الليل وانه ايضا ينافي ظاهر الموكب على المصدر بالمعنى الثاني

اذ لا معنى لغونها حتى ذهب معنى من الليل وذكرنا هوى في ذكر في الصحاح معنى هوى من الليل فغير ان هوى
 منه وفيه ايضا هوى من الليل الحائفة وهو يكون ثلثة او ربعة فيكون المراد بالصلوات اربع
 صلوات فلهذا ما عدا ما حصل وقتها او في وقتها المستحب هو ما قبل ثلث الليل وهو ثم فارسلوا كما
 روي في اصله فيلزم التكرار من كل ان انقضاء ان يدر على وجود الترتيب لكن تركه لا يدل على افتاد
 لجميع واجبا الصلوات قلت للزموافق ان ان الكتب على ما بيننا فيثبت الوقتية فلهذا الا ان يريد
 الغوايت على ست صلوات فان قلت هذا يشع بان فان البعة شرط لسقوط الترتيب والتعليل بقوله
 لان الغوايت تذكر في غير الكثرة تغير الغوايت سنا يشع بان فوايت الست يمكن لسقوط الترتيب وهذا
 لانه في غير وقت بعضهم شرط فوات البعة وعلوه قوله الا ان تزيد الغوايت على ست صلوات على حقيقة
 قالوا انما اشترطت الزيادة على الست لكونها في الحاجة التي يقضيها وبيان ان صلوات صليها ست صلوات
 لان الغوايت تذكر في غير هوى بان تغير الغوايت مستثا يشع بان فوات الست يمكن لسقوط الترتيب على
 هذا كان المراد بالكثرة في قوله وهذا الكثرة في كثر الغوايت المتخللة بين الصلوات صليها واول ما يدر ان
 بصليها فانيته او وقتية ومن الكثرة المتخللة فيما بين اخر صلوة واول فانيته يدر ان بصليها لا يخفى
 الا بضرورة الغوايت سنا او بضرورة او لو **قوله** الا ان يزيد الغوايت على ست صلوات بان المراد بالصلوات
 الاوقات واليه فار صاحب الكافي حيث قلنا ان ستة اوقات وقران بغير الغوايت ستا ودر وقت البعة
 مجوز اداء المسابقة ولو حل على حقيقة لم يحز ان البعة هذا كلامه وكن كما هو كلام الحكم لا يوافق شيئا من
 من الوجهين اما الاول فظاهر وكذا الثاني لانه هذا الكثرة بقوله ان يغير الغوايت سنا بخروج وقت الصلوة
 ان ادرت موضع خروج وقت البعة ولم يتوض لدخول وقت البعة ولو كان المراد زيادة الغوايت
 الغوايت على ستة اوقات بدخول وقت البعة لاشترط ادخول وقت البعة لان الدخول في قدره
 التكرار يحتاج الى دخول وقت البعة بل كيفية حتى اوجا واقرت الباء ويكفي ان يغير قوله بغير صلوات
 حاله ان الغوايت لاصلة لقوله تزيد ان تزيد الغوايت كانت على ست صلوات ان عدوة في قوله بهذا الورد
 من الصلوات ان صارت الا ان لو كان المراد ذلك لا تغير على قوله بغير صلوات لم يذكر العدد في قوله صلوات يعنى
 بان كل واحد من الصلوات يقول ان كان اداء الزيادة على الست التي واحد منها الوتر وذلك
 في المعنى اشترط الزيادة على الحقيقة بدم ويثبت تذكر بغير الوقتية في هذا التكرار قوله لان الغوايت
 تذكر في سقط الترتيب فيما بين الغوايت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية وقد قبل انما سقط
 الترتيب بينهما وبين الوقتية لان الغوايت لا يدرى الى فوات الوقتية في وقتها وهذا المعنى يتلوه فيما بين
 الغوايت لا يقال سقط الترتيب بين الغوايت والوقتية يستلزم سقوط بين الغوايت انفسها لتعدد
 فيما بين كل الوقتية بينها او الترتيب مما في تقديم بعض على بعض في ان يتخلل بينها موعضة اخرى وفي ان اقفي فانيته
 في بغير علمية ان يدر ان الترتيب بين الغوايت بان يؤتى كل واحد من
 من غير ان يتخلل بينها موعضة اخرى لانه نقول اذا سقط الترتيب بين الثانية

والوقية بالنسبة الى وقت لا يقط بينها وبين وقية اخرى مع ان رعاية الترتيب
على الوجه المذكور يستلزم الوقية الواحدة وتحقيقه ان الترتيب ان كلا تعذر رعاية تجميع الوقية
وكل واحد فلا يتقدم حيث تقدم البعض فينبغي ان يحث عليه ما قدر من الترتيب ويسقط
ما عجز فالظاهر ان يقال ان الترتيب انما يقطع بين الفوايت والوقية ورفع الخرج فان وفاته
الصلح شهر او شهرين فضا عدا لا يمكن وتقدم جميع الفوايت على الوقية وينبغي ان ياتي الفوايت
ما استطاع الى ان الوقت فلا بد من القول بالسقوط عند كثرتها الا ان الكثرة غير مطلوبة فخطبته
بما يطر الصلح في التكرار ولا يتقدم رعاية الترتيب عند الكثرة بين الفوايت والوقية يتقدم فيها
بين الفوايت ايضا فربما لا يقطع المرء اول الفوايت عند كثرتها ولو افترناه بالترتيب لخرج منه وهو الظاهر
فانه لو فرضنا استدلال الرواية على ان الفوايت اذا كثرت لم يعمد الى الفلة بعد الترتيب هو
مسئل لان الكثرة المخطلم يثبت الا ان يقول بان هذا الوقية الى اخر الوقت ثم ادنى الفاتية بعد خروج
الوقت لانه لو ادنى الفاتية في الوقت لما صح القول بعد الترتيب لانه انما يسقط بخروج وقت واحدة
وكن لا بد ان يكون شروع الوقية في سعة الوقت اذ لو كان المقام كانت الوقية صحيحة والا يمكن ان يحل
على ما روي في تحديده انما يدخل وقت واحدة لان الوقية في كل واحد وعلى كل الرواية سلك الوقية
يكون صحيحة كذا في الكافي فان قلت كيف يصح قوله وعلى كل الرواية يكون صحيحة ولا يصح على كل الرواية سوى
الوقية الاولى ان قدم الوقية او العشاء الاوجه ان اوجها اعجب بان دخول وقت واحدة على كل
الرواية كفاية اخرى فاذا دخل صك الفوايت سقا حكا فيسقط الترتيب فلما ادنى الوقية صححت
ثم لما قضى احدى الفوايت صارت الفوايت حقا اقامه لوقت واحدة مقام فاتية ثم لما دخل وقت
الابعة صارت سقا اقامه للوقت مقام الفاتية فيسقط الترتيب ايضا فيصح السابعة ثم هكذا الى الاخر
لا يقال ان دخول وقت السابعة انما يصح حفظ الترتيب فحيث انه لو جوب شغل الزمة بصلح اخرى فاذا
ادنى بصلح سقطت عن الزمة وبطل على الوقت في الوجوب فيجب ان لا يصح سقا لانا نقول
على الوقت ينتهي بالادلة والبيع بانتهائه بتعوب والتعوب في حكم الباقى فيكون الوجوب كالباقى حال الامر
بعدا لا وراك هو قبل هذا ولو قل الكلام على هذا المصنف ان على كل الرواية يكون بعضها صحيحة
وهو اول الوقية فالامر حينئذ قلنا قلنا ان هذا الوقية الى اخر الوقت مع كونه فلاح الظاهر
غير مسلم عند الحكم اذ لا دليل عليه فلا يكون المسئلة باننا نؤيد المذكور وجهه عليه اعجب باننا نؤيد
المذكور مما لا بد منه بدليل التعديل الذي ذكر في قوله في بياننا في الخطيب حيث قال في رواية سماعة في ذكره في
ترك صلح يوم وليلة ثم صلى في الغد صلح امينة ان الامينة كلها صحيحة فندمنا وافرنا واما ابو سنان فان
بدوا في صلح فلاح لانه متى ادنى شيئا من الوقية صارت سارة المروكا الا انه اذا قضى ثم ذكره بعد ما كان
المروكا في الاثران هكذا فلا يعود الى المحرار وان بدى فابو سنان فاسن الا العشاء الا في هذا
الرواية متى ذكرناها ان كل احدى الروايتين من عند اذ كثرت الفوايت ويسقط الترتيب ثم عارض

بالامانة

الاعانة

الى الغلق يعود الترتيب هذا الكلام فالتعديل بقوله لانه متى ادنى شيئا من الوقية صارت
سارة المروكا قلنا قلنا قلنا وبل المذكور للقطع بان الوقية انما تصير مذكورة بخروج الوقت
بقية كلام المصنف رحمه الله كما استدل على عود الترتيب بعد السقوط بالتعديل الذي
اشاره اليه بقوله وفيه الفوايت في هذا الفلة ولا شك في صحة الاستدلال به لانه اصح ما يعود
الترتيب بعد عود المروكا كما ان لو سلم ان الرواية مؤدلة فنقول انما عودنا بعد الرواية
ان الفاتية بعد القضاء يسقط اعتبارها كما نالم تحت اذ لو لم يسقط اعتبارها لكان الترتيب
في من المسئلة بعد خروج الوقت الى ان لم يفسد جميع الوقية فلما يسقط اعتبارها بالقضاء
قبل تحقق الكثرة المسئلة وجب ان يسقط بعد ايضا فيعود الترتيب اعتبارا للمقصية بالعدم
فقد استدل بالسقوط اعتبارا والفاتية وجعلها كالعدم بقضاء ما قبل تحقق الكثرة على اعتبارها وجعلها
كالعدم بقضاء ما بعد او نقول الفوايت في من المسئلة بقضاء ما خرج الوقت الى ان لم يفسد
كلا يسقط الترتيب لمكان قضاء البعض فسلم ان قضاء البعض يستلزم ابتداء السقوط فيجب ان
كالجزم في الحكم وهذا لا يسقط سقوط الترتيب من الزمة المستحقة بكنه الفوايت مما يرجع الى الحلية
والابتداء والبقاء سواء او نقول ان قال بان الترتيب لا يعود بعد الترتيب الفوايت الى الفلة يورد
عليه ان العلة الموجبة للسقوط هي الكثرة وقد انتفت وكلم ينتهي بانتهاء علة ولا يخلص عنه سوى ما يترتب ان
الصلح بعد فواتها تغير دينها في الزمة والدين لا يسقط بالاداء بل يتقرر اذ الاداء حكم الشيء باقائه حكم
بتقرر المتقرر كما نالم في علم ما مر به في غير موضع فلما كان الحال بعد القضاء له في قبله ولا يبطل الكثرة المسئلة
بالقضاء فرد المصنف هذه المسئلة فانما دليل على ان الفاتية بعد القضاء لا يبق حكا والسقوط الترتيب
في من المسئلة بخروج الوقت الى ان لم يفسد جميع الوقية فلما يسقط علم ان الفاتية بعد القضاء
تبقى كعدم كما نالم تحت فيما لم يبق من السقوط بقضاء البعض في خروجها بانتهاء
السقوط عود الترتيب اذ الحكم ينتهي بانتهاء علية فالمسئلة رد لما عسى ان يتوهم الظاهر وكيفية ما عليه
عود الترتيب من انتها الحكم بانتهاء العلة **قوله** الا العشاء الا في في الكافي واما العشاء الا في
فجمله على ما اذا كان الرجل طاهرا لانه صليها وقد صلى جميع ما عليه فصار كالتاسي فان كان عالما
لم يجر العشاء الا في ايضا لانه صليها وعند ان عليه اربع صلوات هذا كلامه وهذا يخالف لما ذكره
بعد هذا حيث قال صلى الظهر بلا وضوء والعصر بذكر او قضى الظهر صح المذهب مع ذكره وعند
ذكر لا يصح لانه صلى المذهب مع ذكر الفاتية قلنا ان النص ورد بعدم جواز الوقية عند ذكر
الفاتية تبين وهذا فانه بالاجتهاد في الواحد وغدا في رقة الله لميت بغاية هذا
كلامه وهو مقرر بان الوقية انما تنفس مع ذكر ما هو فاتية بيقين الا ما فاتية بالاجتهاد
وجزا واحد ولا يخفى ان الفوايت اذا قدمت لم يبق عليه عدا العشاء الا في الاربع وقيتان
فاتية بالاجتهاد وجزا واحد فيجب ان لا يفسد العشاء بذكرها وان كان الرجل عالما كالا ليعمل المذهب

من افعال الصلوة فلا يجوز الاستغفار له لتوب السبب الموجب فيه بالموجب عن السبب كالمسح فان تعذر
في حق الاصل لا يوجد له سقوط في حق التبعية فان الامام اذا كان مسافرا سقط عنه التبعية الثانية ولا يخطئ المومنين
والنوع ان يتوثر السبب في حق الامام. نعم في حق المومنين وهم دون وجه فيوجب العبادة ان كان موجبا
لان باب الاحتياط وهو في الوجوب ولا يقطعها ان كان موقفا اذ الاحتياط في عدم السقوط في حق
الاحتياط في كل فصل **قوله** بتقليد الاصل يتبع في المراح. شيعي يفتي في روي كوجب وليس روي
وران واحد وجوبه **قوله** ولو كان الى القيام اقرب لم يعد في ظاهر الرواية ان لم يستوفى ما يبعد
لما روي عن مغيرة بن شعبة عنه اذا قام الامام في الركعتين فان ذكر ان يستوي فيجلس وان استوي
فاما فلا يجلس بسجدة سجدة في السجدة كذا في المصباح. والما لا يعود اذا استوى قائما لانه اشتغل
بغرض القيام ولا يترك الغرض الواجب وقد يحتاج الى التوفيق بين هذا وبين ما اذا سلم عليه سجد في الركعة
فانه ياتي بها ويرفع الغرض من ان الغرض فرقة وسجد التلاوة واجبة فالسجدة الذخيرة والوجه
في ذلك ان الغرض الاخير ان كانت فرضا في لا يتم ما لم يختره في الصلوة لانه شرعت بعينها بل في الركعة
في الصلوة فاما بوجودها من المقتضد منها الا يتم فلا يجوز رفضها لان رفض الغرض قبل ان تمام لمكان
الواجب جازي خلاف ما لو ترك الغرض الاول ساهيا وقام الى الثالثة فانه لا يعود لان القيام من
قبل تمام لعينه واذا وجد الخ اد في ما يتعلق عليه القيام ثم امكن فلو عاد الى القعود يهرق رافضا
لمن بعد تمام لمكان الواجب وان لا يجوز وخلاف ما لو ترك الغرض في الركعة حيث لا يعود الى القيام
لاجل الغرض في رواية لان الركعة ركن شرعي لعينه فمن وجد اد في ما يتعلق عليه اسم الركعة ثم هذا الكلام
فيه بخلافه الا ان القيام والركعة ايضا ما شرعتا لعينها لما شرعتا ليتوصل بها الى السجدة في الركعة
على السجود وقد علمنا لا يلزمه حصار الركعة فلو ان رفض الغرض لمكان الواجب قبل اتصالها بما هو المقصود
منها دون رفض القيام والركعة قبل اتصالها بما هو المقصود مما لا وجه له على انه صرح في الذخيرة فيها
بعد الركعة انما يتم بعد رفع الرأس منه فاما قبله فليس شيئا من حيث قال اذا رفع رأسه من ركعة الركعة
الثالثة وذكر انه لم يسجد في الثانية الا يجزى فانه يسجد لكل سجدة ثم تشهد الثانية يسجد للثالثة
لان خورده الى السجدة الممركة لا يرفض الركعة بعد تمامه وان تذكر وهو ركوع فانه يسجد الممركة ويشهد ثم يقوم
ويصل الثالثة بركوعها وجودها لان الركعة قبل تمام قابل للرفض فاذا تذكر في الركعة وعاد اليها
فقد انقضت هذه الركعة فيجوز اعادة خلاف ما بعد رفع الرأس منه لانه قد تم وبعد تمام لا يقبل الرفض
على ما هو الرواية بهذا كلامه فان كان الركعة قبل رفع الرأس منه بتمامه محتملا للرفض وجب ان يرضى
رفضه اذ تذكر الغرض في ذلك الموضع لان رفض الغرض لمكان الواجب قبل ان تمام جازي واما ما ينفذ
المسبوق اذ لم ينظر سلام الامام وقام ركوع ثم سلم الامام وسجد للسرور وجه اليه وسجدها منه واعاد
التواضع والركعة للسرور ولا يرد عليه ولو لم يتابع الامام لم تعد صلوته فقد يرفض القيام والتواضع والركعة
بعد ان تمام لمكان الواجب ويمكن ان يقال رفض الغرض لا يجوز التكبير لرفض الغرض الا بغيره من التلاوة او للصياغة

في الصلاة

في الصلاة كرفضها بالسجدة الصليبية ولا حاجة بما دلت رفض القيام اذا سجد الغرض الاول فاستوى قائما
ولا الى رفض الركعة فيما اذا سجد عن الغرض للصياغة الصليبية لانها لا تبطل بترك الغرض
الاول ولا يترك الغرض ولا يمكن التكبير لا لمكان التكبير بحيث السجود واما المسبوق فلا يمكن التكبير صلوته
الا بالركعة والمتابعة فلم يترك ذلك فان قلت اذ تذكر الامام يكبر في الركعة او تذكر المصل في الركعة
فيه يعود الى القيام للتكبير وقراءة السورة مع انه يمكن جه التكبير والسورة بالسجدة ولكن فعاد السورة
في الاخيرين ايضا ولا حاجة الى رفض الركعة للصياغة ولا يمكن التكبير اجيب بان ذكر في بعض المواضع ان الامام
اذا انتهى عن التكبير العبد قبل ياتي بها في الركعة للصياغة وقيل سقط قلنا ان يقع واما السورة فتقع ثم فدا
اذا قرأها ورفض الغرض هذا الواجب الذي يقع عن الغرض جازي ثم الاخر ان يقال رفض الغرض التكبير
بالواجب جازي لان رفضه تكبيره بالجماعة ومن سجد جازي فلتكبيره بالواجب اولى وتكبير العبد الغرض
والسورة من واجبة القيام ومكانه والركعة منه بالقيام حقيقة وكل ما في ذلك من ملاحظات
القيام مكمل للركعة حكما فكان رفضه تكميل القيام كرفضه تكبيره وكان جازي لان الغرض هو
فليست بواجبة من واجبة القيام ولا يصح رفضه غير ان واجبة الصلوة على نوعين نوع
يتعلق بركن خاص فكم السورة والغنوت وتكبير العبد ونوع لا يتعلق بذكر خاص كالغرض
من سجد التلاوة فانه من كل ركن خاص ما يقصد ولا صيانة فرض ذلك الركن لا يتاثر به
واجبه المكمل فضلا جازي سواء امكن جزم النقصان بالسجدة ام لا لانه رفض سورة وتكبير معنى ثم غيره
بالاصل وهو بيان الغرض بعينه ذلك الواجب اخفى من غيره بخلافه وهو ان السجدة لان التكبير
بالخلق عام واما ما يتعلق بركن خاص فان امكن جزم النقصان بالسجدة لحيث كان الغرض الاول
لم يصح رفض فرض لا جله والواجب وذلك ان ما لا يتعلق بغرض فرض من فرض الصلوة لا جله تكبير
ذلك الغرض من وجه لانه مكمل لجميع الصلوة تكبيره كرفضه منه وجه لانه يمكن ازال الغرض
قصدا بغيره من الوجه في حيث انه مكمل لغيره اذ لم يمكن التكبير بالسجدة كما في سجد التلاوة
ومن حيث انه ليس بمكمل لغيره اذ امكن تكبيرها عملا بالاعتبارين وهما فرق آخر والسجدة
وواضح وذكر ان ما وقع التبرع به من ان رفض الغرض لمكان الواجب لا يجوز رفضه الله ان رفض
الغرض لتذكر ما قام من الواجب عن محله لا يجوز لانه ان خات علا قد سقط فلا يصح الاستغفار
بانصافها برفض الغرض ولو اشتغل بغير صلوته لانه ليس في اعمال الصلوة وان كان عن سوء
فقد امكن تراكبه بالسجدة فلما خروا الى رفضه ورفض الغرض من غير ضرورة مفقدا الواجب
الذي لم يفت عن محله فاصلا ما مورب ببيان فيجب ان يانه وان كان يترك في حقه الغرض لانه
رفض بانه شرعي وذلك سجد التلاوة فانما قامت عن محله بقاء محله مادام المصل في صرمة
الصلوة وكما بعد الامام فان محله المتابعة باق ما لم يفيد الركعة بالسجدة وكذا الغنوت والتكبير
وفج السورة فان محله الكل وهو القيام باق من وجه لشدة الركعة فيشتغل بها بالعود الى القيام وان

كان يرتفع الركوع في حمله **قوله** لانه اذ واجبا اراد الواجب القطعي وهو الوضوء كذا في الكافي وهذا
ايضا يحتاج الى ان يدل اذا القطعي بان ثبت بغيره كثبت فيمن القعود الا في وقت ثبت بغيره الوضوء ليس
الحال الكتاب او بالمرئيه وكذا من ذكره ليس بقطعي في اذ القطعي ولو كان المشهور في الواحد المعين
الحال الكتاب في حكم القطعي وفي السرد اذ واجبا وهو صفة لفظ السلام وانه مشكل لان تأخر
الشيء انما يتصور اذا جاء وانه لم يأت فيه في اول اوقات الحاله وانه لم يقدر مقدار الشك
لم يكن اوان لفظ السلام فلم يتصور تأخير والمسله فيما اذا لم يقدر وقام الى الحاله لانه قام اليها
بعد ما فقد قيل ان لم يمتري ان يعلم بقوله لانه اذ واجبا واداه لفظ السلام والله اعلم **قوله**
لانه استحکم في المراه الاطعام استراكون كذا في الحكم لازم منه **قوله** بوضع اليدين لان السجده عيان
عن الخفاض وقد حصل في الوضوء في شرط الزرع فقد زاد على النص فان قلت اذا احدث ركعا
او ساجدا فوضا وبنى ولا يعتد بان احدث فيها فلو كانت السجده بمنى في الوضوء وجب ان يعتد
بالسجده التي احدث فيها اجيب بان السجده ان كانت في الوضوء فالاستقبال نحو الطمان عرض
ايضا ولم يوجد فادجب الاستقبال الانتقال موضع الطمان لان السجده لم يتم **قوله** لان
قام الشيء باق واخرها الرفع اذ الشيء يصح انما ينشئ بغيره فان قلت القعود ثم عند سجده
بعد اكمال في الموضع ينافيه فقد تم الصلوة عند وينتهي بغيره فيلزم السجده اليك
بحر الوضوء من غير فعل ينافيه اجيب بان الصلوة هكذا فقد تمت صلواتك على هذا
العين او تقول الصلوة محدودة شرعا وكبر ما هو محدود فتمه تحقيق حدوده فاما السجده
فليست محدودة وما لم يكن محدودة فاما تم تحقيق حدودها عند اكمال السجده او تقول
ان المراد بقوله الشيء انما ينشئ بغيره هو السجده المحدودة شرعا والمحدود ينتهي بوجوه
جميع اجزائه وحدوده بخلاف السجده فانها غير محدودة فلا ينتهي لا بحدوها بالقرآن قوله ولم يلح
مع الحدوث لم يقع موقعه ولو كان باقيا كان شيئا **قوله** صل قاعدا واختلفوا في كيفية القعود
قالوا في يمينه كالمصلوب وهذا القيد ابو البيث لانه ليس على المريض وقال القضاة
الثلثة يعقد في حال القيام وربما احتسبوا فرق بين القعود الاخر والعقود الذي لم يتم القيام
قوله ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام حين دخل على من يرضى بعباده فوجد
يسجد كذا في قدرته ان يسجد على الارض فاسجدوا لا فادام براسك وان معبوده في الله وقيل
على ارضه بعباده فوجد يسجد وترفع اليه عن يسجد عليه فخرج ذلك من يده من كان في بين وقال
هذا شيء عرض لكم الشيطان فادام بسجودك **قوله** فان اعجز المرء عن القيام حفيقه بان
فعد او حك بان حفيقه ضرا فانه يحركه دفعا لمخرجه **قوله** ولقوله عليه السلام صلى
فانما قاله الحديث في كذا في فيما ذهب اليه من ان القيام فرض مطلقا سواء قدر
على الركوع والسجود او لا وعرضا انما يفرض عليه القيام اذا قدر على الركوع اما العاجز عنه

فيها

فصل فاعدا بوى اياه واما الحديث فقال انما فعي وسجوده على ما اذا كان قاعدا **قوله** على الركوع
والسجود في حاله القيام بغيره انه ذكر الامام حال ما يقبل على الجنب هل ان المراد بحاله القعود على
الاركان كذا في المبسوط شيخ الاسلام هذا لفظه وفيه بحث لان ذكر الامام في حال ما يقبل الجنب
شي كان دليله على تقييد الامر بالقيام بما اذا قدر على الركوع والسجود اذا كان دليله على تقييد
الامر بالقعود بتلك الحاله ايضا وليس **قوله** لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما مشكلا في الكافي
ان الامام في الركوع والسجود بعض الشيء لا يكون خلفا عن كماله فيمن خلفه الشيء لنفسه وجوابه قدم عليك
قوله والاول هو الاول في خلافا لشيء هو غيرك حديث عن الحسن بن الحسين بن قوليه عليه السلام فان لم يلح
فعل الجنب وربا روى عن علي بن ابي بصير في هذا الحديث فان لم يستطع في انك فان لم يستطع
السجود اوى وجعل السجود اخفض من الركوع فان لم يستطع صل على جنبه الا ان مستقبل القبلة وادى
بطرفه وان لم يستطع على حال ففاه مستقبلا ويجعل رجليه مستقبل القبلة ويظهره في ذكره
الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فانه ذكر الجنب في الآية قد زلت في الصلوة واجبت حديث
عمره ان كان م خصا في ذلك لان مرضه كان باسوار لا يستطيع معه الاستلقاء والترخص بالعود
لا يدل على اولوية واما حديث علي بن قمارض بقوله عليه السلام يعمل المريض قايما فان لم يستطع فصل ففاه
يوى اياه فان لم يستطع فالله الحق يقول العذر ففاه الى العمل ان المستلقي الى العمل الكفة
والشيخ الحافظ على جنبه الى جانب قدميه وبنياد الصلوة اما الآية فالم اذ لم يستطع الذكر
ساقا على الارض يقال سقط على الجنب ان على الارض ما يعضو كان **قوله** لانه يقوم معذور للحك
وامتداد الحج اكثر من يوم وبيته مع العذر على فم الخطا وورع فلا يعتبر حرجا واما امتداد الحج
البحر عن فم فغيرنا ورفاعته حرجا مستقلا وبهذا سقط ما يقال ان السقط هو الحرج الا عفا ما يكتفى
في فضا ما يدخر في هذا التكرار دون البحر في فم الخطا لا يركن ان الامام والجنون اذا لم يمتد
يوما وبيته لا يسقط عنه الصلوة مع البحر في فم الخطا لعدم الحرج في القضاة ويسقط عن الجاني
والنفاء نحو ففاه في القضاة مع العذر على فم الخطا **قوله** للقول في السجود وفيه بحث اما اول
فلان طول القيام اجب من كثرة السجود عندنا لقوله عليه السلام افضل الصلوة طول القنوت اي القيام
وما ورد في حديث عائشة في بيان صلوة النبي عليه السلام من قولها لا تال عن صحتي
وطولين طولك ان القيام للقول في السجود لكان كثرة السجود اجب من طول القيام وجوابه ان طول
القيام انما صار اجب لانه اجمع للقلب لما فيه حركته الاثر اب الموجب للتقوى والسجود مع البحر افضل
منها مع التقوى فكان طول القيام تكميل السجود فلا ينافي في شرعية التوسل اليه واما ما ينافي فلان
هذا تقليد لما يلبه النفس على قوله هو وقوموا لله فاني فانه يقتضي وجوب القيام مطلقا فلا يقضى
بما اذا قدر على السجود بالتقليد المذكور وجوابه ان هذا تقليد بالولاية وذكر انهم اجمعوا على ان الصلوة
عبادة تعظم ولا تقسم بعقل في نفس القيام انما هو في السجود غير ان السجود بالخطا في القيام عن كل في العظم

الصلوة

منها بالانتقال من العقود فكان القيام فرضا لا يفترق بسقوطه واما ثانيا فلما ذكر في الذوق ان
اذا كان قادرا على بعض القيام دون تمامه كيف يصنع قال الفقهاء يوم اوجعوا يوم وبان يوم
مقدار ما يقدر فاذا ايجر فقد مضى اذا كان قادرا على ان يكبر قايما ولا يقدر على القيام للقوة
وان كان قادرا على القيام لبعض القوة دون تمامها فانه يوم بان يكبر قايما ويقوم ما يقدر عليه ثم يقدر اذا
وبهذا الوجه الاجل خمس الائمة للطلاب هذه النقطه فاذا كان ركبة للتوسل الى السجده وسقطت ركبة
اذا لم يقدر السجود وجب ان لا يفترض عليه بعض القيام اذا قدر على بعضه دون تمامه حيث لا يفرض
السجود اذا لم يكن ان يحيط من القيام ببعض السجود بل لا بد وان يعقد كلامه يسجد فلا يقع هذا القيام
وسيلة الى تكميل السجود وجواب ان القيام لما كان مشروعا للتوسل الى السجود كان الواجب منه هو
القيام الممكن من السجود نفس القيام ممكن من السجود ولا يتعقبه السجود بعرض وجوب الامتداء
لفرض تقديم القوة ولكنه في نفسه ممكن من السجود فكان واجبا **قوله** لما فيها من نهاية التعظيم يعني ان الصلوة
عبارة تعظيم ولا تعظيم في القيام لكنه صار ركنا من حيث انه يكمل السجود فان السجود بالانتهال اليه والقيام
الكامل في التعظيم فكان معنى قوله التوسل الى السجود انه للتوسل الى تكميل السجود لما فيها من التعظيم
بالانتقال الى القيام نهاية التعظيم على هذا الوجه يشكركم انما يلزمه القيام اذا قدر على بعضه
كما قرناه ويشكركم ايضا بان القيام على هذا كان مكلفا للركوع ايضا فانه من القيام التام في ان لا يشكركم اذا
اذا قدر على الركوع دون السجود بقاء القدرة على بعض ما شرع له وعلى هذا يحتمل ان يكون المعنى ان
القيام كان واجب السجود من حيث ان فعل التعظيم يحصل به ويتزايد بالركوع وينتهي بالسجود فكان الاصل
في فعل الصلوة التي هي عبارة تعظيم هو السجود وباقي الافعال يجب تتبعها بسقوطه وهذا غير ان هذا
الذوق من البقية لا يجب سقوط التتابع الا بالركوع والقيام بالركوع والسجود ولا ينقطع العمل عنها
كالتابع لما في معنى التعظيم فلان لا ينفك القيام الذي هو ركبة على قدر اولي ويحتمل ان يكون المعنى ان القيام
عبادة غير معقولة وما في عبادة الاعلى وجه يرتب عليه الركوع والسجود فاذ ايجر عنها لم يكن القيام عبادة
فما لم يقول ان القيام كما عرفه عبادة عند ترتيب الركوع والسجود وبفعل البنية فعبادة ايضا
عند العمل عنها والقدرة على الالقاء باطلاق قوله لم يقدر على الركوع فاما لم يستطع ففما عدوا وان
لم يستطع ففما عدوا يومى اثناء فانه يوم امر المريض بالصلوة قايما على الركوع والسجود امره بالقيام
هو به قاعدا مطلقا قدر عليها او لم يقدر ثم بين الالقاء بالاضطجاع اذا لم يقدر على العقود حتى
انه اذا قدر على الالقاء بالعقود او من مستلقيا لم يجز فعله ان المراد بالصلوة قاعدا هو ان يكون
بالركوع وكجود او بالالقاء والام يتاخر الترتيب بين العقود والاضطجاع في الالقاء فوجب لم يراد
بالصلوة قايما ايضا ان الصلوة بالركوع والسجود او الالقاء **قوله** لا يجوز اقتداء الركعة بالركعة فافضل
الالقاء خلفا فينبغي ان يكون كما لم يتم او المتوضي المساجد والصلوة قلنا الالقاء ببعض الركوع والسجود وبعض الصلوة
التي لا يصح خلفا عنه كذا في الحاشية قلت مرة المصنف ان تقدم بان الالقاء خلف الركوع والسجود ايضا لم يكون

الاكثر مقام الكل ولا يمكن الا جعل الشيء خلفا عن كذا واما ما ذكر من ان فيه جعل الشيء خلفا عن نفسه
فقد قد منا حله في باب شروط الصلوة قالوا بان يقال صاحب الصلوة في شرطه من شرطه
الصلوة كصاحب الاصل في قوة الحال او الشرط بقصود لا يؤثر ضعفه في ضعف الشرط ولا يحد
صاحب الصلوة من ركعة من الاركان فاما ساد في حاله من صاحب الاصل او الشيء بضعف بضعفه
فيجوز اقتداء الفاسل بالمارسح والتوضي باليميم ولا يجوز اقتداء الركعة بالسجدة بالمعنى **قوله** وان قد يقدر
يكبره بالانفاق اي بالثاني الروايات على اني ضيفه في بعض النسخ بغير تقدير روايتان على اني ضيفه في
واما العقود من غير تقدير فانه ممكن بالثاني الروايات ولكن هذا الوجه غير صحيح فقد تبين
عنده بكرة الاكراه بلا عذر بخلاف العقود فانه لو قد بعد ما اتبع قايما لا يكره عنده والركعة انما تحبس
ابتداء بين ان يفتتح الطلوع قايما وان يفتتحه قاعدا فينبغي هذا الخبر في الاكراه فاجاز العقود بلا كراهية
وفي الاكراه هو غير محسوس ان يصلي سكتا وبين ان يصلي غير سكتي بل كره له ذلك لما فيه من سبب الالقاء
واظهار الخبر فكذا في الاكراه كذا في الكافي نقلنا عن الخطيب **قوله** ان اراد الاتفاقي بينه وبين صاحبه
وعندهما ان كان لا يجوز الصلوة فقدم الجواز بسند الكراهية فينبغي ان يقال بكرة بالاتفاق ونسب العقود
مكروه بالاتفاق خبر ان اقام الصلوة مع العقود لا يجوز عندنا **قوله** وعندنا من حيث
الساعات حدة والكثرة هنا بالزيادة على ساعات يوم وليلة وحواصها من شروط الترتيب من الغوايات
والوقفة وبين الغوايات انفسها على صلوات يوم وليلة فلا بد من الفرق بين ما ذكرناه وجه الاستسناد من قوله
ان المرة اذا طالت كثر الغوايات يخرج من الاداء واذا قصرت قلت فلا يخرج فيبقى ان لا يجز الزيادة
على الساعات او المبرور والغوايات على وطيفة يوم وليلة او خروجنا بنقطة بالدخول في حد الكراهية
وذلك بالزيادة ان على صلوات يوم وليلة الا ان يقال الوجه المذكور للاستسناد في حد ذاته خاصة ولما هو
اخره هو ان الغوايات تكون متباينة فيم الخطأ يجب ان يكون مستقلا للصلوة قل او كثر غير ان اذا كان فليسا
بشيء النوم فافضل به ولا كذلك اذا كثر فافضل حكم نفسه والنوم لا يزيد على ساعات يوم وليلة فاذا اراد الاكراه
على ذلك لا يجوز بالنوم بل يعطى له حكم نفسه واما الترتيب فاما لا ينفك عند الكثرة بان يزيد على صلوة يوم وليلة
ويحتمل ان يكون الوجه المذكور للاستسناد على قول الكل بان يقال المستطاع هو الاعاء وموجود
غير ان عدم الخرج في العفاء لوجب الخافه بالنوم وبما اذا زاد على ساعات يوم وليلة ان كان لا يخرج
حقيقه لعدم دخول الوطيفة في حد الكراهية حقيقة فهو يخرج صكا حيث يذكر الوطيفة صكا او الصلوة الخمس
وطيفة ساعات يوم وليلة فاذا زاد الوقت على ذلك صارت الوطيفة كالركعة كما ذكرناه الصوم
فما عتبار جانب عدم بعض الخافه بالنوم فلم يلحقه بالنوم بالشك فيبقى الاعتبار لدانته وان سقط
قوله وهو انما نزع عن علي وابن عمر رضي الله عنهما الظاهر انه متصل بقوله وعندنا من حيث الساعات
ولكن انما نزع عن علي وابن عمر رضي الله عنهما على ما في الكافي من ان عليا رضي الله عنه اخذ خمس صلوات فخصه
ابن عمر رضي الله عنه اخذ ثلث صلوات لا ينفك وليا على اعتبار الزيادة من حيث الساعات دون الصلوات

وبنا عليه لغات وقها فلا ينادي في من غير كذا في الكافي بوضوح ان الواجب بالتلاوة في السجدة بوضع
اليد على الارض لقوله عليه السلام السجدة على من تلاها السجدة على من سمعها غير انها واجبة لا على من
مع الفردوس او الواقعة مع المطيعين باظهار النواضع والخشوع لانهما عند ذكر استحضار الفكر بين او الحاجة
المطيعين والواقعة او الخالصة انما يظهر اذا اخرجوا الى ساجد او وقت التلاوة والتمني به عن سجدة التلاوة
اما اذا لم يركع او لم يسجد على الفور لا يجزى الى السجدة لانها الواجب بالنقص وغير الواجب لا يقطع
الواجب الا اذا ادنى معصوده ولا ينادي في الغضوض بالسجدة الا اذا ادنى بالركوع او السجدة
الصليبية وقت التلاوة فاذا فات عن وقتها صار السجدة دينا عليه بغير انها لم تقطع
الا بغيرها وعلى هذا يجب ان يحل كلام الشيخ حتى لا يشكك عندنا بان السجدة لا تجب على الفور ولا يتحقق
قوانها مادام في الصلوة **قوله** ولا يركع في الصلوة فلا ينادي بالنقص ايضا مشكك لان صياح ومطافا
افصل من صياح سائر الايام لان لو وقت رمضان لم يركع بغيره قال عليه السلام من فاتته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كل مع ان تقاد رمضان في ايام اخر جائزا اجمالا فليعلم
ان جزاء التوضيع من الغضوض لا يفي الا اذا توضيع ان الغضوض الخارج من الاداء هو الغضوض الذي
كغضوض الصلوة بغيره في الوقت باعتبار وجوده في ذات الصلوة على ما هو في حقيقة في الاصول يؤخر
تقصانه في نقصان الصلوة نفسها اما الغضوض من حيث الاوصاف والفضيلة كغضوض الصلوة
بترك الواجب او السجدة فلا يفي الا اذا ان يقال ان السجدة التلاوة لما صحت في الصلوة علم
انها اعتبارت جزاؤها لا مشايخ جزاها فيها ومن اعتبر جزاء وجب ان يودي بوصف الجزاء
لا بوصف مقصود والفضيلة الثانية بجهة كونها جزاء للصلوة واجب الرعاية كسائر اجزاء الصلوة
فانها لا يفي خارجها وجب في ذاتها في فضيلة الجزئية كذا هذا بخلاف صوم رمضان
فانه وان كان افضل ولكن بجهة الفضيلة ليست بواجب الرعاية مشرعا حيث جوز الشيخ
تضاوما في خبره نعم لقائل ان يقول التلاوة لا توجب الاخر حيث انها تلاوة آية من القرآن
مضمونة لآخر بالسجدة او الاخبار من اسكان الكفو عن السجدة او الاخبار عن الحاجة
المطيعين **قوله** ولا يكتفى بخروج الغمام لان صاحب المجلس يقوم حرة ويقعد اخري الا يري انه
لواحد وهو قاعد فقام فقبل الشترى حتى ولو تبدل المجلس بالقيام لا يقع قبوله كذا في الكافي
فان قلت قال في البيوع وانما قام من المجلس قبل القول بطل الاحتجاب اذ الغمام دليل الاحتجاب
والرجوع وهو اشارة الى انه لو بلح وهو قاعد قام ولم يرجع عن مكانه بطل الاحتجاب
اجيب بان السجدة روايتين على ما سذكر كذا ان شاء الله تعالى فلا ينافي **قوله**
الساكن لان الثانية هي المستتعة اي الثانية هي التي يستتبع الاولى لكونها صلوة ولي
الاولى فانها لا يستتبع الثانية فلو اتفق الاولى منها لزم استتباع الاولى الضعيفة للثانية القوية
قوله لان الثانية ان كانت قوية من حيث انها صلوة فالاولى قوية من حيث انها ساجدة

غير ان الصلوة تترتب في المسئلة الاولى بانها لا يقطعها بالقطع وهو الاتصال في معنى مع الاولى فيجب
ان يخرج بغيره من وقتها فيقال في الجواب ان الترتيب يكونها صلوة تترتب بغيره مع ما يرجع الى الوقت بغيره
على الترتيب بالسبب الذي هو ترتيبها بالكل ووجه ذلك لان السجدة وكونها صلوة تترتب لكل منهما ترتيب
بالكل بالقطع بان كونها صلوة ليس لتمامها رجوع الى ذات السجدة وكونها ساجدة لا يستتبع الاولى
الثانية لزم خلو الصلوة من الغرامة او ليس من ضرور الخاء والسبب في حكم الحاجة واجبة واجبة اليه
ان يحد في غيره ولا حاجة اليه الا انه لو كرر اية السجدة في الركعتين لزمه سجدة عند ان يركع
رحمة الله مع ان وصل بما ذكرنا ان ليس من ضرور الخاء في حكم الحاجة واجبة الا في حكم
آخر الا ان يقال بانها ان كان لا يوجب الاحتجاب في حكم الاحتجاب في حكم الاحتجاب في حكم الاحتجاب
محدوده ان لا يقال بانها اخل فيما ذكرنا ان السجدة في ركعتين ليلما تخلوا الثانية عن الغرامة
ووليلة ان لم يكن موجودا فهو بمرتبة واحدة وفرض الغرامة لا ينادي بما قبله بخلاف سببه
جاءت الثانية عن الغرامة او الغرامة في الركعتين ليست بضرر منقطع **قوله** انما يقال
بها اذا لم يند في الركعات كلها سواء اذ واجه واجه من اية السجدة كذا في خارج الصلوة
ولا ينادي فيها اولا لم تلا اية السجدة في غير الصلوة فشرح فيها في مجلس ذلك وهو انه ركع ثم ركب ثم ركع
اخرى غير اذ ليس في هذه الصلوة من الغرامة بل سجد خلو ركعة واحدة منها
وانما يخرج قاصدا الى ان يقال ايضا بالقطع ويخرج من الاعمال ترتيب عليها انما يقطع على الثانية
لولا ان يكون بوجه اوله اذ يجب لو جبت السجدة وترتب عليها ترتيبها على الاولى فيوقف عندهم
كونها بوجه عدم الاتصال وعدم الاتصال متوقف على عدم كونها بوجه من ذلك دور فلم يبق
لترتيب الثانية الا كونها صلوة والسجدة القوة قرب ضعيف يكون سابقا الامر حيث ان السابق رافع
موجب كما وجد عدم المراجع ثم اذا وجد سبب آخر فاما ان حكم بطلان تأخير الاول يستتبع استتباع
ايه او يمنع الله ان يصير موجبا والمفضل السهل ولكن لا يسم انه يقع موجبا كما وجب لا يجوز ان يكون
مراعى ان وجد بعد ذلك سبب قوي يضاف اليه والا الى الاولى فلا تامة للسبب اذن الا ان الضيف
رحمة الله سار من ما قالوا ان الاولى السبب لذلك الاتصال بطريق الجد كذا عارض انما سجد بالتمام
والحق ما قالوا من ان الترتيب لكونها صلوة **قوله** لقوله عليه السلام بمسح الخيم يوما وبسنة
والسفر ثلثة ايام وليا لها في الرخصة الجنس لان التمام فيه الاستواء الجنس لعدم الخلو فاقض عن كل
سافر من ثلثة ايام وليا لها ولا يتصور ان يسجد كل من فرغ من الحج الاولى ان يكون اقل من السجدة
ثلثة ايام او لو كان اقل من ذلك بعض المسافر من عن السجدة بوجه الرخصة بهذا الترتيب الكتاب وبه يقال
ان الاول فلا مكان ان يسجد كل سافر ثلثة ايام وان كان سافر السفر اقل منه يجوز ان يصير سافرا
يقصد السفر الى اقل من ثلثة ايام وبقي سافرا سببين بان لا يقول الا قامة ولا يدخل من يمكن
استتبعه بوجه الرخصة البتة واما ثانيا فلان المسافر القاصد مسيرة ثلثة ايام بالقطع الطريق في يوم واحد كما

۱۱۱

السيرة بمنزلة كاتب في البر فكذا قال معناه لا يسير في البر ولكن ظاهر قوله لا يجزئ السيرة في الماء
وقوله ان المعيرة في البحر ما يخلق بحاله كما في الجبل يدل على ان المراد لا يجزئ السيرة في الماء كمال في البحر
كما هو عبارة الكافي وهو التواني بما ذكره بعض نسخ الهداية من قوله ومعناه لا يجزئ السيرة في الماء كمال في البحر
كانه قلب قوله وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رواية فريضة الاربع والعشر فريضة اعتبار بالصوم اذ الوقت
سبب الاربع والسبب ان السيرة كان السبب للصوم والسبب العظم ثم لو صام في السيرة
يتبع فرضا فكذا الوائم هنا كذا في الكافي فان قلت الشئ لا يقول بالاسباب المألوفة فيقول
اجيب بانه ان كان لا يقول يكون الوقت وكفى سبب النفس الوجوب فهو يقول بانه سبب نفوس منوجه
الخطاب للنطق بان توجه الخطاب لا يعرف الا بالوقت وتخيّل ان يكون هذا قبا ساعدا ثم هو او سهل الرشد
سببا مجازا واداة العلم قوله وهذا في السيرة فان قلت الزائد على القدر المفروض من القراءة يقع
فرضا وانه لا يقضى ولا يؤتم على تركه اجيب بان المفروض هو قراءة ما يتيسر من القرآن والسيرة
مطلوب واحوال الناس فيه متفاوتة فافهم دليل السيرة وهو قراءة ما قرأه والافتقار عليه مقاييسه وانظر
اذا لا يقتصر الا على القدر المنته فعلى ما قرأ من القرآن واقترعه عليه فهو المنته لا يدخل تحت الخطاب يقع فرضا
من حيث انه يتيسر عليه قرأته وهو من هذا الوجه ما مور به لا يسع تركه ووجه آخر ان السيرة هنا وقع مطلقا
فيصرف الى الكامل وحال السيرة ان لا يقدّر عليه يقدّر دون فيزاد القدر بقدر لا يكملوا على نوع يكون المعنى
ما قرأوا ما طابت به نفوسهم او ما قرأوا ما رزقوا من القرآن فالمرغوض هو ما يخلق عليه اسم القرآن وهو من
حيث انه كذلك يؤتم على تركه ثم يشكّل بالاعيان الصبي العاقل فانه يقع فرضا مع انه لو امكن سببا
ولو ترك لا يعاقب الا ان يقال المراد هو ان السيرة الذي لا يقضى ولا يؤتم على تركه
لا يكون الا غفلا والاعيان الصبي المذكور ليس بما مور به فلا يرد ولكن لفعل ان يقول
انه ليس بما مور بالاعيان بل يجعل ما مور به او لا قدم على الاعيان وذلك ان الاعيان عالم بكن مشغولا
الى نفل وفرض لا بد وان يقع اعيان فرضا ونوعه فرضا يشترط كونه مخالفا ووجه السبع وان وقوع
الشئ فرضا نفس الوجوب وان يتحقق في حق الصبي فان قلت روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان
يقوم ويتم اجيب بان معناه وصفا لا اصلا وهو محل النقص بوجه حديث عمر رضي الله عنه صلى
الله عليه وآله وسلم ان تام غير ناقص على لسان بيتكم وقال ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وكان لا يزيد في السفر على ركعتين وابوبكر وعمر وعثمان كذلك فان قلت روي عن جابر قال قال النبي
صلى الله عليه وآله وسلم حتى كتب بذات الرماح فزدي بالصلاة فصلّي بطائفة ركعتين
ثم تأخرو فصلّي بالطائفة الاخرى ركعتين فكان لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اربع ركعتين وللقوم
ركعتان وهو دليل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يتم الصلاة في السفر اربع ركعات لان على السلام
كان بذات الرماح بذليل اكفاء القوم بالركعتين او على ان الشئ يقع فرضا حتى صح ان الله افترض
به قلت ذكرته حاشية الغصن لا عن الحكمة انه جاز ان يكون ذلك قبل اية التفرد في وضع

اقام فيه وكثيرا فيه نظر لان صلوة السافر لم تكن اربعا قط لقول عائشة رضي الله عنها كانت الصلوة
 اركعتين ركعتين فاقرب في السفر وزيدت في الحضر ولانه لو كان في موضع اقاموا فيه لما اقيم العزم
 على الركعتين **قوله** وبغير مسألتنا خبر السلام من كل لانه قد خرج عن العزم بشرطه في النفل
 ولم يبق السلام واجب الصلوة العزم ضرورة خروجه عن فعل آخر فلا ينعى التعديل بتأخير السلام
 كذا قيل فثبت السلام محل من حصة الصلوة والسافر بعد ما شرع في الشفع الثاني ثابتا على طريقة
 النفل باق على طريقة حتى لو تولى الإقامة في هذه الحالة ينقلب فرضه اربعا كما صرح به في الوجوه فيجب
 عليه ان يخرج من حصة النفل باعتراف جماعة والصلوة غير ان اخبره على حد فكان مسبا وبالجملة ان الخروج
 عن النفل لا يوجب الخروج عن حصة حتى يتغير عليه الخروج عنها بالسلام وان كانا يتغير عليه الخروج
 عن النفل وكما يجب عليه الخروج عن النفل بالسلام يجب عليه الخروج بالسلام عن حصة النفل
 ايضا **قوله** حتى لا ينوي الإقامة في بلد او قرية قالوا هذا اذا سار ثلثا ثم نوى الإقامة في غير موضعها
 لا يقع فان لم يسر ثلثا لم ينعى لان السفر لم ينعى مكانه نية الإقامة تقتضي للمريض لا بداء على الارباب
 ابتداء الكتاب فلم ينعى في غير محل كذا في الثاني **قوله** ما ينعى قوله لم ينعى على وقد ثبت بعد التمسك
 كلها او ما حكم من الاحكام وترتب على السفر قبل ان يصير ثلثا ولا معنى لتتمام النية لان نية وجوبه حكمها
 على وجه التوكادة والردم **قوله** بان اراد بانهاض هذا الحكم اي لم يستحكم على او النية انما يتغير
 اذا انقلب بالنفل وتغير الخروج وان كان متصل ليس النفل بها انما يكمل بالتسليم ثلث ايام فما
 لم يكمل النفل كانت النية معتبرة من وجه دون يكون الإقامة متعلا للسفر من وجه لا بداء الإقامة
 فلا يشترط لها موضع الإقامة وقيد الاحتياط **قوله** متى كانت نية الإقامة قبل التسليم ثلثة
 ايام متعلا للسفر وجب ان لا يصير الموضع الذي اقام فيه قبل ذلك وطن اقامة اجيب بان نية
 روايتين عن محمد بن ابي نعيم في موضع لا يصح ولو سلم فيجب انما يجعل متعلا للسفر احتياطاً والاحتياط بهنا في
 جعل الموضع وطن اقامة بهذا الكلام محل نظر الاحتياط يقتضي ان لا يتغير هذا التسليم في شئ من الاطوار
 والنظر وانما يقتضي انما **قوله** فعدنا ثابته الطهر وقد تعال الا فراد في تقديره من الإقامة
 ومنه الطهر ما ثور عن التخي وانما تابع ومنه الإقامة ما ثور عن الصلاة كأنه عبادت واما المروي
 عن الصحابي ابي ابي عن المروي عن الثاني على ان لا يدخل السفر في تقرير الاشياء الا ترى ان الحد ثابت بالزمان
 لانه محدد ولا يدخل للزمان في تقدير الاشياء **قوله** وهو ما ثور عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما
قوله روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال من اقام اربعا صلى اربعا وهو قول ابن ابي ربه انه
 والاخذ بقوله ابي ثابته من الاحتياط بالاحكام **قوله** الاخذ بقوله ابي لان الفرض كان ثابتا
 بيقين وما ثبت به لا يزول الا بيقين متدد واما ثابته لان فيه اجماعا ولان قيل ان يقول القوم
 ثبت بيقين اذا صار سافرا بيقين وبما لا يصير سافرا باليقين بانما يقدر سيرة اختلفوا في ثبوت حكم
 بالنفس

في السفر
 في الحضر
 في النفل
 في الفرض
 في الركعتين
 في الركعة

بالقصد اليها والتقدير يخرج من ثبوتها لا يختص بالصورة اجمعا على ثبوت حكم السفر بها حتى يتم
 الترتيب بان الفرض كان ثابتا بيقين يجب ان لا يطل إلا ان يظهر القيام بيقين وكذا اذا كانا مختلفين
 في بين بلوغ الغلام والجار به وادفع هناك بالانفل المتغير مع ان حكم الصلاة كان ثابتا بيقين
 فوجب ان لا يزول الا اذا ثبت البلوغ بيقين وكما اذا بلغ اقصى حاردي في مرة البلوغ وكذا
 اخذنا بالانفل المتغير فيما روينا في وقت الاقامة انها ثلثة ايام او اربعة ايام ولم يتولوا وقت الاقامة كان
 ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك **قوله** الفقرة اذا اقتضى بالثاني **قوله** لو لم ينعى الفقرة في الشفع
 الاول فاقترضى به السافر في الشفع الثاني خارج الوقت فانه لا يقع مع اذا اقتضى الفرض بالغيرض في حق
 الفقرة او الفقرة فرض عليها في هذه الحالة **قوله** الشفع الاول فثبت في هذه الحالة فثبت في الشفع
 الشفع قضاء فيلحق بوضوئها كانا وجدت في الاول فكان اقتداء الفرض بالمتنفل في حق الفقرة
 ايضا **قوله** فثبت في الشفع الاول الفقرة فثبت الواحد ونص الكتاب باطلاقه فيقول المتنفل فالفقرة
 في الاول كما في الثاني بوجوب الكتاب ولم يكن لذلك بوجوب غير يجب ان يصح الاقتداء من جنس بوجوب
 الكتاب **قوله** بالكتاب يقتضي الاجزاء سواء اتى بالفقرة في الشفع الاول او الثاني ولا ينافي الحكم
 بانفعال الفقرة من الشفع الثاني الى الاول لاستواء الشخص في حكم الكتاب والعمل بالخبر واجب
 ما لم يكن وقد امكن بنقل الفقرة الى الشفع الاول وفي ذلك لا تعارض بينه وبين الكتاب او الكتاب
 يقتضي الاجزاء في اي شفع اتى بالفقرة فيه لعدم الانتقال من شفع الى اخر فلا بد من القول بالانفصال
 عما يجزى الواحد من غير ابطال حكم الكتاب **قوله** قضاء فيلحق بوضوئها وكل ما سببها في باب
 الفرض في كتاب الحج لان كونها لو اختلفت في ايام بغيره ثم قضى عن يومه في الشهر فيخرج
 من عامه ذلك لم يكن مقتضا عندنا في حقه لان حكم السفر الاول باق لانه لم يجد في وقت الذي
 انشأ السفر منه فصار كمن لم يخرج من مكة ولو خرج في مكة ولم يخرج الى حقه حتى قضى حركه الفاسدة
 لم يكن مقتضا انما بالماله ما فرغ من حركه الفاسدة صار كواحد من اهل مكة ولا ينعى لهم الا ان يصح الي
 اهل ثم اختلف في الشهر فيخرج من عامه ذلك فانه يكون مقتضا عندنا لان السفر الاول ينقص خروجه
 الى اهل فكان انشأ السفر لا على الاول وقد توقف منسكب صحيين من نصارى مقتضا هذا كلامه
 فلو كان القضاء يلتحق بوضوئه وجب ان لا يكون مقتضا بالبحر بين مكة والقضاء ويخرج اذا كان سفره
 غير سفره فصار مع الحج لان الفقرة بالحق الى موضعها يصير كالما بها في سفر اخر غير ما الى فيه بالبحر فيمحق
 الجمع بينهما في سفره وجوابه ان القضاء مقتصر صورة ملتقى محل من يؤخذ في كل فصل عما هو الا حوط في اعتبار
 الاتفاق لانه وجب في الاقتداء والعبارة اذا دارت هو الصحة والعبارة حكم بالعبارة
 احتياطاً حيث يستقيم فيا في بها صحي من كل وجه من في سلك الحج الاحتياط في حق مقتضى لانه
 لو جعل مقتصر يكون يكون مقتضا فيجب عليه دم العهد الا جل سكر التوقف بالجمع بين الصادقين
 ولو جعل ملتقى بوضوئه لا يكون مقتضا فلا يجب عليه دم الشك فدار من الوجوب وهم والعبارة اذا دارت

بينهما نجب اضبطا وانه اعلم قول **الآية** لا يبرأ في الاصح ومنهم من قال ببراءة وفي الحق وهو الصحيح
 والاضبطا قول **الآية** لا يبرأ في الاصح ومنهم من قال ببراءة وفي الحق وهو الصحيح
 فيركها اضبطا ترجمها للمؤمنين **فان قلت** ينكح عبا في يوم احدى بيها الاخر فضيلا شقيا هي
 وتعداها مخرجا وخارجا عما ينكح في الاقام من هو صلوة النبي صلى الله عليه وآله لانه ان كان اماما لم يتحول اماما
 الى المأخر حتى يفسد صلوة كلوا المكان وان كان متعذرا انتهى حكمه الا قدرا وصلوة المأخر فاصرف
 لا احتمال ان كان متعذرا وصار فرضه اربعا خلا مكان امامه عن الاقام وعلى ما ذكر من تحريم التزادة
 على النبي الذي اتفقد بغير الاضبطا من حيث انه معتد بحجته وجب ان يفسد صلوة الغفلة في المسئلة
 المذكورة ايضا لانه اذا كان معتد بالحجته يفسد صلوة كلوا المكان الامام عنده من حيث انه متفرد
 لا يفسد فوجبا ان يفسد اضبطا **قلت** الاضبطا عند السوء جازي القدر والنسب وهذا جانب
 الفادر جرح لانه صلوة في احد الوجهين وهو ما اذا كان اماما صحيحا وفي الاخر الوجه وهو ان
 يكون معتد بالحجته من حيث انه متفرد في الاخرين حتى يجب عليه سجدة في السوء او اسماها فيها فاسد
 من حيث انه يفسد الاصح فكان جهة النبي وموجودة فلا تحل الاضبطا والافترق اعتبار المخرج من وجه
 الرجوع على ان صلوة المكان الامام عنده انما يفسد الصلوة على المعتد اذا لم يفرغ الاقام عن الصلوة اما اذا
 فرغ فلا يلزم ان يفسد المعتد الاصح جازي وان كان الامام قد فرغ وحلا مكانه عنده والغفلة
 باخذ حكم الاصح فيما يفسد و صلوة الاصح لا تقتضي فسادا لصلوة **قلت** وبسبب الامام الحكيم
 انما يفسد في اربع مع يارون ففصل بالناس عليه ثم قال لا يهل مكة انما يفسد بكم فانما قوم سافرون
 وقال واحد منهم كفى اعلم بهذا منك فقال ابو يوسف رحمه الله لو علمت ما تكلمت في الصلوة فقال يارون
 لو كان لي مثل هذا الجواب بولا عن الملك الذي اعطانيه الله لكانت اسمي بذلك **فان قلت** رواية الكشي
 من قوله وبسبب يدل على قوة الاقدار امام لا يعرف حاله مقيم هو اسافر والرواية بخلافه **اجيب**
 بانما استجاب هذا القول من الامام للنبي ووجه الغفلة وبهم تخارجون الرب فرعا بغيرهم الغفلة
 وان كانوا جازين بحال الامام عند الاقدار وفي الشرح **قلت** تلك الرواية محمولة على ما اذا انبأ امر الامام
 على طر الامانة وهو سافر فم على راس الركعتين ونزفوا على ذلك لا اعتقاد بغيره بفساد
 صلوة الامام اما اذا علم بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداءهم جائزا وان لم يعلموا وقت الاقدار
قلت ووطن الامانة يبطل بفساد وبالسفر ولم يغير الغفلة ووطن الكشي ان حكم السفر
 باق نعم بغير وطن فكيف يثبت عليه الاتفاض ثم اختلف الروايات عن محمد رحمه الله تعالى في
 وطن السفر الذي سمي وطن الامانة فانه لا يغير وطن السفر الا اذا كان بينه وبين المهر الذي هو
 مقيم به ثلثة ايام فصاعدا وعلم رواية ابن سحابة بغيره وان لم يكن كذلك مما ذكره العصف رحمه الله تعالى
 من انما وطن الامانة يبطل بفساد وبالسفر انما يفسد على رواية ابن سحابة واما على رواية الاودي
 فلا يتصور انما يفسد لانه لا يكون الا بعد تقدم السفر فكان الاتفاض بالسفر لا بوطن آخر

منه ويؤيد رواة ابن سحابة ما ذكر في الخط من قوله جزاء ثانيا في تقدم بعداؤه وعزم على الاقامة عليه
 عشر يوما وكل قدم كونه وعزم على الاقامة عليه عشر يوما لم يخرج كل منهما من وطنه بغيره
 ابن سحابة فانما فصلها اربعا في الطريق وبالعقد لانهما كانا متوطنين احدهما ببغداد والاخر بكونه
 ولم يقصد مسيرة السفر لان من بعداؤه الى الكوفة مسيرة اربع ليال والعقد نصف فكان كل
 منهما قاصدا مسيرة ليلتين فان عزمنا على الاقامة بالعقد عشر يوما صار العقد طنا لهما وانقض
 وطن الكه بالكوفة والراسا في بغداد بوطنه مثله فانما خرجا بعد ذلك بمرور الكوفة فصارا
 في الطريق وبالكوفة لانه تصد مسيرة ليلتين من وطنهما فلا يكونا سافرين فان خلا الكوفة
 وعزمنا على الاقامة اقل من عشر يوما لم يخرجنا من الكوفة بمرور ببغداد وبمرور بالبصرة
 صليار بها الى القصر ومنه الى بغداد لان القصر صار وطن سفر لهما ولم يوجد ما يفسد من الوطن
 الاصل ووطن السراوات والقصر وانما يوجد وطن السكنى وانه لا يفسد وطن السفر بقى القصر
 ووطن سفر لهما ورجلان خرجا من الكوفة بمرور ببغداد والقصر ووطنهما فقامت بها والقصر
 لا يصيران سافرين وبعد الميوزة لم يبق الى القصد مسيرة وسف ففصلها اربعا في يومين بالمرور
 على القصر فصارا كذا خرجا من الكوفة لانها ثوب مسيرة وسف وقد خرجا سافرين لعدم ما يمنع تحقق
 السفر فلو كانا حين قدما القصر في الاقدار وعزمنا على الاقامة اقل من عشر يوما لم ذهبنا
 الى الكوفة لبقينا بها ليلة سمان الى الكوفة فلو خرجا من الكوفة بمرور ببغداد وبمرور بالبصرة
 ذلك ووطن الكوفة ببغداد مسيرة السفر فصارا سافرين حتى خرجا ففصلها اربعا في يومين
 المحققين في هذه المسئلة انما خرجا من الكوفة وبمرور ببغداد ففصلها اربعا في يومين
 لانها وطن لان القصر لم يفسد لهما فبقيا في هذه النقطه وبظهر ايضا ان من يريد مسيرة ثلثة ايام
 انما يصير سافرا اذا لم يكن بين خروجه ومقصده وطن له يريد المرور به اما اذا كان فلا يصير سافرا ففصلها
 هذا فانما اتفقا في وطن الاقامة بفساد عند تحقق وطن اقامة آخر فلا يقدم هو ان يصير سافرا اذا
 خرج من الوطن الثاني وقصد السفر ثلثة ايام ويكون من بينه الى بحر بالوطن الاول حيث
 لا يكون بين خروجه ومقصده وطن اقامة بخلاف من بشرط الوطن الاقامة لعدم السفر فاما يجب
 عنه ان لا يصير سافرا اذا خرج من الوضع الذي نوي الاقامة فيه عشر يوما بعد ما خرج ذلك
 في موضع آخر وبسبب مسيرة سفر ومن بينه ان يمر بالوضع وان بين الوضع الثاني والقصد مسيرة
 ثلثة ايام الا اذا كان من الوضع الاول الى المقصد مسيرة سفر ليجعل الوطن بين الخرج والقصد على
 قوله وعدم تحققة على القول الاول **قلت** والاعتبار في ذلك اي في السفر والاقامة والغفلة والظهور والصلوة
 والاسلام آخر الوقت وذا بقدر الحرية وقال زفر بغير قدر ما يمكن اداء الصلوة حتى لو سافر وقد
 بقي من الوقت ما يعيلى فيه ركعتين بغير عذر وان بقي اقل منه اتم لان التكليف بغير القدرة وبما
 ان الوقت سبب الوجوب ثم الوجوب قد يكون للاداء وقد يكون للقضاء كالسفر في حاله

بالفعل اذا اجتمع في عهد اظم الناس وهو الخراج وانه ما كان ينبغي جميع الاحكام بل المراد ان
امتداده على ذلك **قوله** لم يسم في الصلاة وسبقه في فرائضه وفرائضه كروا وتجب في **قوله** في ايام الصوم
ان يصير مضافا فيها غلظت سكر وتعمل اليه الاسراف ايام الصوم يصير مضافا اليه لا يفي مضافا بعد انقضاء
الا ان يقال مضاف اليه سكر اذا الناس باسهم على سكر الرخل وعدم التقييد بها لا لعدم الحرص
بل لاستعمال الناس باعمال الناس سكره في كل موضع منهم صلوة العبد وكذا في الجملة لانها لا ينفك
في كل عام ولو شرب صلوة العبد يكون في كل عام فانظر فاعلم ان العبد سكره او اجبة والجملة في رتبة
فلا يكون من تركها **قوله** وعدم التقييد للتخفيف على الناس لاستعمالهم على سكرهم فلو احرنا بالاشتغال
بالعبد لخرجوا **قوله** فيجب ان لا يعبد في مكة ايضا لاستعمالهم على سكرهم في مكة ايضا فان سكرهم
بعضها يتعلق بغيرها فكذا **قوله** لقوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصل بالناس الجملة
قلت غاية ما يدل عليه هذا الحديث ان لا يجوز اجابة الجملة قبل الزوال او المعلق بالشرط عدم
قبل وجوده فاما ان يعلم يجوز بعد انقضاء وقت الظهر بلوغ ظل كل شئ مثله او مثله سوي في الزوال
فلا دلالة له عليه وغاية ما يمكن ان يقال فاما الحديث فنقص ان لا يشترط لاجابة الجملة وقت زوال
الشمس ولكن يشترط وقت الزوال متقدرا لانه وقت لطيف لا يمكن فيه اقامة الجملة لعدم ان المراد
وقت الزوال ولو حكاه بان كان مثل وقت الزوال وكل جزء من وقت الظهر عابده وقت الزوال وفي حكم
من حيث ان الكل يصح بيا لصلوة الظهر قبل الكل في حكم وقت الزوال هذا ولكن لما قيل ان يقول
قوله اذا زالت الشمس فصل بدل على تعليق وجوب او الجملة على وقت الزوال وجاز ان يكون وجوب
الاداء معلق بشئ ولا يتعلق به نفس الوجوب وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه صلى الجملة وقت
الضحى وانه دليل على ان نفس الوجوب ثابت قبل الزوال كما هو المختار اليه فامانة اليوم الى الجملة
في قوله من يوم الجمعة واليوم اسم للجمع فيدل على كون كل يوم سبب لو جوبها **قوله** يجب وفي بعض
النسخ نسخ وهو الصحيح لقوله بعد ولو خطب على غير طهارة جاز والمراد لقوله كذا ينبغي لا حقيقة الوجوب
قوله لان الجملة مستندة منها **قلت** وجوبه في القوة يكون في الاحكام والاغلب اما اللزوم فليس بشرط
الا ان ان الصلوة في القوة الدعاء وان لا يشترط في المنة الشرعية حتى ان صلوة الاخرى صلوة ولا وما
قوله واجابة شرط على حدة وكذا الاحكام فلا يعتبر بهم والام بعد استرخاء الاحكام او اجابة لا تستغنى
الا بالام فيكون اشتراطها اشتراطا للام ولا يكون شرط على حدة وفيه نظر لان هذا اما لم لو كان
الشرط هو الاحكام سلكا ناكنا او غيره وليس كذلك بل الشرط ان يكون الاحكام السطحا او ناكنا
ان الشرط يكون الاحكام سلكا ناكنا او ما به لا يفي عنه اشتراط اجابة **قوله** لان ما حاد ومنها لصلوة
فلا يتحقق الشرع في الصلوة الا بعد تمام الركعة بالسجدة فبعد لا يكون ش رعا في الصلوة **قوله** قال قيل
لو لم يكن ش رعا لما وجب القضاء عليه بالافاد **قلت** انما وجب القضاء لكونه قاصدا في الشرع
فيكون القضاء بوجوب قضاء ولا كذلك هنا لان الاحكام لم يثبت اذ الجماعة قصد ابل حكمائهم في

صلوته فلا ثبت الاحكام لفعل تام بالقيام والركوع والسجود غير ان من كبر لا يشترط فاقصد الفعل
قبل تمام العرض او بعده صار مستغنى بنفسه الانقضاء بخلاف ما لو كان سببا حيث يصير مستغنى عالم بسجدة
وكذلك من له حيار العباد ا ا بطله قضاء بطل وادام بقصد بطل لا يكمل لتعرف تمام حتى لو
وسبب او رخص ولم يعلم بالغيب لا يبطل خطبه عالم بسجدة بخلاف القعدة لانه مشترك للاسم قضاء كذا
قبل والا فله ان يركع ما لا الكتاب الى ما ذكره الخطيب حيث قال والاصل عند ابن حنبل ان صفة ايمان ابن حنبل
شرط في ركعة تامة لان حادون الركعة معتبرة من وجب فانه اذا خرج من صلوة بركعة اعتداء غير معتبرة
من وجه فانه اذا ادرك الامام في السجدة لا يصير مبركا للركعة الاولى الا ان كان اذا حلف لا يصل فافترق
الصلوة وقراءه وركع ثم وقع لا يجز في عينة وصلوة الجملة تغيرت من القدر الى الجملة ولا يتغير الا بينين ولا بين
الا ان يوجده ركعة معتبرة من جميع الوجوه بهذا الكلام فتقول كان النصف روي انه اراد بقوله ان الانقضاء
بالشروع في الصلوة هو الانقضاء التام والشروع القائم من كل وجه ثم يشك في هذا الى صفة
عن ادراك الامام في الجملة في القوة الاخرى فانه يتم بقعة عنده مع ان لم يدرك الركعة في الجماعة وجوابه
ان الجماعة في ركعة تامة عند ابن حنبل روي انه سئل عن الصلوة بجمعة لا لا ادراك بل الشرط
لا ادراك الجملة ان يدخل في صلوة الامام عندنا فترفع **قوله** خلاف الخطبة لانها شاذ في
الصلوة فلا يشترط دوامها وبهذا الشكل لان الشرط في الخطبة ان يكون مقروءا لتمام او مسجودا
قبل الصلوة وبهذا التقدير لاني في الصلوة انما اثناني في قرائتها في حال الصلوة والصلوة بشرط
للاعتقاد ولا للدوام كذا في الحديث **قلت** حاصله فيدل على حقيقته وجوابه فيها انها على
الخطبة ان الشرط بوجوبها ان الجماعة مع الصلوة ولا يتم صلوة الا بالركعة فيشرط مقارنتها مع الركعة
وانها تحصل بالتقييد بالسجدة اما الخطبة فالشرط تقدمها على الصلوة لا مقارنتها معها لانها شاذ في الصلوة
فاستحال ان يشترط مقارنتها فلا يلزم من عدم اشتراط مقارنتها الخطبة مع الصلوة وانما مما لا يمكن
اشتراط مقارنتها معها ان لا يشترط الجماعة معها وانما تختم معها ولا ينافيها وانما قيل ان الشرط هو
كون الخطبة مقروءة له او مسجودة له فمخرج لصية جمعة من لم ينفذها ولم يسجدها ولكنه جاء بعد شروعه
للامام في الجماعة واقتداء من قبل المقتدي قارئ او سامع حكما قلنا بنفس القراءة او السجدة
انهم من ان يكون حقيقا او حكما بشرط جميع الصلوة لا كما زعموا ان شرط للاعتقاد وكون الروايات
سلك بان الخطبة بتسبيحة او تحميد عند راي حنبل وانه لا شاذ في الصلوة وجوابه ان التحميد او التسبيحة
ان كانت بغير فلا يخفى ان ذكر الطويل صابرة الخطبة اجابا فلو كانت الخطبة بشرط الدوام
فاما ان لا ينفذ الصلوة بالذكر الطويل المستعمل على كلام الناس ولا يصح الذكر الطويل في الخطبة وكلامها
خلاف الاجماع **قوله** والعبد مشغول بخدمة الخوفا والمرافعة بخدمة الزوج فذكرنا بهذا الشكل
اما اوله فلان الجماعة من عروض للان الاعيان وسيا يتبع في السير حق الخوفا والزوج لا يتغير في
حق عروض الاعيان من يملكها وعليها اذا صار فرض عين وجوابه سيا يتبع ان شاء الله تعالى واما ثانيا

فلان المرأة لم تغدر في الحج بهذا الغدر فكذا في الجمعة وأما ثالث فلأنه سوي معهن بن العبد والمرأة باعتبار الشغل بالخدمة ورفق في العلم بخيار البلوغ والعناق بين الامنية والحسية حتى عذرت الامية بالجليل عن خيار الفتنة لانها لا تتفرغ للاستغفار لها بخدمة مولانا ولم لتعلم بعدزارة
بالجليل بخيار البلوغ ايضا وجوابه ان العلم بخيار الفتنة يستدعي التفرغ للعلم قبل العتق وبهي قبل الاستغفار لها بخدمة مولانا غير فارغة وخيار البلوغ يعتمد التفرغ للعلم به قبل البلوغ وانها فارغة قبل لانها تنبئ بخدمة الزوجة بعد البلوغ وأما رابع فلان المرأة لا يمكن ان تكون بارا في فلو كان المانع من وجوب الجمعة عليها الاستغفار لها بخدمة الزوجة وجوب على الفارغة وجوابه انها في الغالب تكون ذات زوج واحكام الشرع مبنية على الغالب **قوله** كره له ذلك وانما كان مكروها مع انه لا يعلم العكس من اداء الجمعة ولا يحقق ترك المأمورية لانه لما أدى الغفر فقد قصد ترك الجمعة وترك المأمورية حرام فيكون قصد الترك مكروها لانه انما يكره اذا انكفى بالنظر اما اذا انتفى الى الجمعة وانفتحت المأمورية فلا سقطت الكراهية وانما هي مكروها لانه حرام لانه انما صار حراما باعتبار ترك الجمعة لا بدانها واخراجه بالغير بما ليس بمكروها كما يقال كره البيع وقت النداء وكره الوطئ حاله الخيف **قوله** الا انه ما حرمنا باستغفار بالجمعة وفيه اشكال لانه لما كان مأمورا باستغفار بالجمعة التي هي خلفها كان ادائها بالجمعة من شرط انظر الخروج من مهيبة التكليف به فيجب ان لا يخرج عنها اذا انى بغيره كما ان ابراهيم صلوات الله عليه لما امر ان ياتي عاترة من ذبح الولد بذبح حنظل وهو انة صار ذبح الناقة من شرط انظر الخروج من مهيبة التكليف بذبح الولد حتى لو ذبح الولد مثلا يخرج عن المهيبة بل بانم به **قوله** وهذا لانه يمكن من اداء الغفر بغفره دون الجمعة لتوقفا على شرط ان لا يتم به وجه وعلى العكس بدون التكليف فما قرب الى الوسع فهو اخى والنظر اقرب لانه يمكن من ادائه بغفره لانه يبنى على قربة هي صفة خلاف الجمعة فانها توقف على شرط ان لا يتم وجه في الامام والجمعة وغيره في الوسع وانما يحصل له ذلك اتفاقا فوضعه ان كلا من الغفر والجمعة يخرج عن المهيبة بالاتفاق فانه لو صلى الغفر بعد فوات الجمعة فتح اجابا فلا بد وان يكون احدهما أصلا والاخر خلفا اذ لو كان كل منهما أصلا لما خرج عن مهيبة الوقت باحدهما ثم جعل الجمعة خلفا الاولى لان الغفر اقرب الى الوسع منها لما مر **قوله** الامام اذا وجد قاريا راعيا في الجماعة لم يجز له ان يصل وجهه ويحجب بالبحر بالاجل صلوة منفردة ايا قراءة لكونه اقرب الى وسع الصلاة و صلوة مع الاحكام بالقرأة المكتوبة خلفا عنه لعذرته عليه بانفاق الحال بعين ما ذكرته النظر والجمعة **اجيب** بان صلوة الام مع الاحكام هو عين صلوة منفردة غير ان ركن القرأة كان متطابقا معها وقد رخص وجدها راعيا راعيا راعيا فبعض من عليه ولا بد من التفريق بين الاصل والخلف مع النظر في خلفا ان اسما وشرفا وكنية فلا جرم يكون احد صلواته والاخر خلفا **قوله** ان السعي بالنفس المشي دون العدم والاسراع لان الصبح الاسرع مكروه

في الجمعة كما هو مكروه في سائر الصلوات لا لاطراف قول الله عليه السلام اذا انتم لصلاة فانتم تسلمون ولا تاتونما وانتم تسلمون ما اوركتم فصلوا وما فانكم ما قضاوا من خصائص الجمعة لانها خصت بكلام لا يمكن الاقامة الا بالاتباع فيسار السعي بخصوص بها دون سائر الصلوات فانه يصح ادائها في كل مكان لا كما في السجدة وقد ينشأ في دعوى اخصائص السعي بالخبر بان السعي الى المأمورة واجب ليعود في المغرب فيها حتى لو ادائها في الطريق لم يجز وكذا السعي واجب في سلق الحبل من تحتها فخصه بالجمعة لا بغيره مثل الظهر ولا فوته حتى يصل لانه لا يصح ان يشترط في بعض الايام هو فوته او مثله **قوله** ومن ادرك الامام يوم الجمعة يصل معه ما ادرك وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما اوركتم فصلوا وما فانكم ما قضاوا وهذا حديث مشهور فلا يجازيه ما روي ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك ركعة من الجمعة فقد ادرك ما ادرك دون الركعة فلهذا ظهر اربعها وما روي انه عليه السلام قال من ادرك الركوع من الركعة الاخرة يوم الجمعة فليصلي اليها اخرى وان لم يدرك الركوع من الاخرة فليصل الظهر لانيها **قوله** لتواتر بعض الشرائط وهو الحاجة والامام **قوله** فاني قلت اجماعة عند محمد رحمه الله من شرط اقامة الصلوة فانهم اذا نفردوا بغيره في الامام الصلوة بحجم جمعة عنده وقد وجدنا اتفاقا من المصنف مع اجماعة فلا يتحقق فوات الجماعة **اجيب** بان الاتفاق ليس مقصودا بالذات انما المقصود منه اداء الاركان والشروط في الصلوة انما يتحقق بالشروع في اركانها فيجب ان يشترط اجماعة عند الشروع في اركانها وليس بوقوع الركعة مع الامام ان كان مع الجماعة عند الشروع في ركعة او ليس معها عند شروعه في اركانها الصلوة فلا يعتبر ذلك بخلاف ما اذا انفرد القوم لان الامام هناك قد شرع في ركعة الصلوة من الجماعة فلا ضير في فواتها بعد ذلك **قوله** ويقعد لا محالة على راس الركعتين هكذا حكى الطحاوي عن محمد رحمه الله وحكى المعلى عنه انها لا تجزى ان يصل في ظهره في حالة البناء **قوله** حتى يغفر من خطبة وفي المحيط الى ان يغفر من الصلوة فحان المصنف رحمه الله اعتبر الفراغ من الخطبة بالفراغ من الصلوة لانه ليست بمقصودة بها بل المكمل بها اقام الصلوة قائم يغفر من الصلوة لم يغفر من الخطبة وكذا الصلوة **قوله** وقالا لا بأس بالحلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب اذا نزل قبل ان يكبر لما روي عن مالك رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا نزل عن المنبر امر ببعض حواكبه وكان يسال الناس عن حواكهم وعن اسعار السوق ثم يصل وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال خرج الامام يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام فلم يجعل الخروج قاطعا للكلام وعن عمر وعثمان كانا اذا صعدا المنبر يسلمان الناس عن اسعار وابحوا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان امانا ولا بأس بالامام ان يتكلم الا بربى انه يخطب الخطبة كلاما ويحتمل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك بعد ضرورة ويحتمل انه كان في ابتداء الاسلام حين كان الكلام مباحا في الصلوة فيكون مباحا في حالة الخطبة بالطريق الاولى وهو كجواب عن حديث عمر رضي الله عنه كذا في المحيط **باب**

العیدین قول وجب صلوة العید علی کل من یجب علیه صلوة الجمعة یسجد بعد التیمم فی اهل منایم
الموت فانه یجب علیهم صلوة الجمعة ولا یجب علیهم صلوة العید فکان لزاماً ان یجب صلوة العید علی کل
من یجب علیه صلوة الجمعة فی منایم وهو الشامل من غیره سجداً لان لم یسجد
قول وهذا تنصیف علی السنة قلت ولكن قد قال بعد ذلك ولا یتبرک واحد منهما وانه یدل
علی الوجوب لان العید الخیر من غیره من الخطأ بالاحوال والشرع فیهما بالسنه ان یثبت بالسنه
ای باللیل والنظر **قول** وجه الاول انی الوجوب الموطون علیها من ترک فذر وی ان اول
عند صلوة نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الغطر في السنة الثانية من الهجرة ولم يزل علی صلوة العید
حتى فارق الدنيا والموطون من غير ترک دليل الوجوب وقد استدلل في الكافي علی وجوبها بقوله
نعم وتكبروا علی ما يهداكم فیصل یصلی صلوة العید ولكن ذكر في المأثور ان قولاً وتكبروا
الله علیه ما علم من كنية العترة واخرج عن حمزة الغطر ويوشع ما لا یس المراد صلوة العید
لانه ذكر اول كنية العترة المرفوعة والمرفوعة عن حمزة ما افطره من الصبیح فکان قبل
علم انه لم یکن كنية العترة تنطقاً حامداً علی ما يهداكم الیه **قول** وجه الثاني قول
عليه السلام في حديث الامامی حجت سواله فعل علی غیره من قال لا الا ان تطوع روى عن علي
ابن عبد الله طراد رجل من اهل كند ان السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس
صلوات فی اليوم واللیل فقال یصل علی غیره من قال علیه السلام لا ان تطوع وجوابه ان مخصوص
كالو نروا وجب لبس من یسجد بعد صلوة العید ایضا بموطون النبي صلى الله عليه وسلم
من غیر ترک **قول** ینفرد فله ان یقلب التیمی عن اداء الصدقة او قلب النفس قبلها یتناول کل
واحد حیث ینفرد قلب کل واحد علی ما لا یجوز **قول** ثم التکبر من اعلام الدین وفي الحاشية
العلانية دلیل آخر والدلیل علیه ما ذکره الکاتب ولان التکبر لهذا الغرض **قول** بهذا دلیل علی وجوب
التکبر الاول حده فکان ویلا علی مدعی واحد والاستدلال بلفظ الکافی غیر صحیح لانه ذکر في
الفتاوی موضع التکبر لایل فیما یفرد عطف بعضها علی البعض حیث قال ولما ترک قولک ان قول
ابن مسعود حدوا من ترک موضعاً لان الرواية واضحة ولان التکبر ثناء وهو في الركعة الاولى حیث
یشترع مقدماً علی الفزاة کما لا یستغنی وفي الاخرة حیث یشترع موحراً کالتقوی ولان
الحق اصل الجمع بین تکبیرات العید لانها من شعار الدین وفي الجمع یحقق مع الشعار فاحتمل
فی الاولى تکبیرة الافتتاح لانها فریضة وسابقة فی الثانية لانها تکبیرة الركوع فقیماً
الیها هذا کلامها **قول** وبوخرا کل من فرغ من الصلوة ولا یکره قبلها وبوخرا **قول**
ولا یستعمل فی القصد قبل العید لانه فی الغایة ان من یقول الصبی ما انه لیس قبل صلوة العید
صلوة من ان صلوة مسجدة اما لو صلح لا یکره والکفر فی نفس علی الکراة فیه وهو المختار
في اکثر ما قال محمد بن ابي امامة فی الأصل ولیس قبل صلوة العیدین صلوة یسجد الله

لا تطوع

لا تطوع قبل صلوة العیدین وفي الحاشية وبخرا فی الغایة اما فی البقرة لا یس بان فی جنبه او فی ما حین
الحسب وان شئت تطوع بعد الفراغ من الخطبة طریق علی رضى الله عنه من صلح بعد العید اربع رکعات
کتب الله له بكل بیت وبکل ورقة حسنة قال بعض الناس لا یکره التطوع قبل العید ولا بعده الا فی
حق الامام ولا فی حق القوم وفي التاريخ حاشية قال الحنفی اورکت الصلوة والعبادة یصلون فی الغسل
بعد صلوة العید اربع رکعات وتک بالاسناد عن سلمان الفارسی عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من صلح اربع رکعات یوم الغطر والا یجی بعد ما صلح الامام صلوة العید یقرأ فی اول رکعة سبحان
ربک الاعلی یجی بعد الفاتحة ثم یقرأ کل کتاب انزل الله علیه علی انبیاء فی الثانیة والثالثة
تک من الثواب مثل ما طلعت علی الشمس من مطلقها الی معربها وفي الركعة الثالثة والفی من الثواب
کما فی السبع مئة البتامة والبسم فیها نظراً فی الركعة قبل یؤتی احد غفراته لیس
فی یوم حسنة مدبره وفي بعض الموطون ان اذا ارد ان یصلح فی یوم العید یصلح بعد
فراغ الامام لان التطوع قبل صلوة العید للمرجال مکروه فی الجائزة وخیر ما یروى ان یکره
تبعاً **قول** دخل وفيها الی الزوال غایة الدخول یتضمن فی الشیء ای دخل وثبت الی وقت
الزوال **قول** الا انه حمل المروی علی الزواید نصارت التکبیرات عنده خمسة وستة عشر
وکر فی الخطب عن عبد الله بن عباس فی روايات فی رواية تسع تکبیرات ثلث اصلیات واربع
زواید فی کفة تکبیرات فی العید وفي رواية کما قال ابن مسعود روى الله وفي رواية احد عشرة
کما قال علی رضى الله عنه والمشهور عن روايات فی رواية ثلث عشرة تکبیرات ثلث اصلیات
وعشر زواید فی خمسة في الركعة الاولى وخمس فی الثانية وعلیه علی الناس یوم فی عبد الغطر
وفي رواية ثانیة ثمانية تکبیرات وثلث اصلیات وتسع زواید خمس فی الاولى واربع
فی الثانية ویقول الشافعی روى الله وعلیه علی یوم فی عبد الاصحی بهذا لفظه ویو فیصل
بان ساروی عن عبد الله بن عباس من الروایتین المشهورتين فهو عبد الله بن محمد بن محمد بن
علی الاصلیات والروایة جمیعاً حیث فی بعضها بالاصلیات والزواید ثم قال وهو قول الشافعی
رحمته والمصنف رحمه الله قال ان الشافعی رحمه الله حمل المروی عن ابن عباس علی الزواید
واراد بالمروی ما هو المشهور عن ابن عباس رضى الله عنه من الروایتین الا حرم بن المذکورین
فی الخطب وجعل قول الشافعی رحمه الله هو ستة عشر تکبیرة او خمسة عشر تکبیرة علی خلاف المذکور فی الخطب
وانه اعلم بالصواب ثم فی قول حمل المروی عن ابن عباس ثلث عشرة او اثنا عشر مع عدم ذکر ثانیة
الروایتین فی الحق فیه لا یجوز انما الاصح هو ان یدکر بها بنین الروایتین ثم یقول الا ان حمل
المروی احره فکان یتبعی بقوله نصارت التکبیرات عنده خمسة عشر او ستة عشر فانه انما یجوز
اذا کان المروی عن ثانیة عشر فی رواية ثلث عشرة فی اخرى او الثقی بالشهر والله
اعلم **قول** لان هذا ما یخبر به انارة الی الله فی یوم اذا لا قضاء اذا انما یخبر به

ثانياً ذكرنا واسراف وانتهى منه **فصل** في العراج محل بالنم فوضع باليمن ونهى تنسب اليه
قد روي فيه الفتح **فصل** ابتداء غائب الابر تنفوه ثم بالأبلى كما في حالة الخوف وانما
تقدم عطف اليسار على اليمين لأن اليمين فضلاً عن اليسار رتبه قدم عطف اليمين يكون تحت اليسار
والابتداء باليسار اغايب عن التعظيم اليمين والتعظيم هنا في البداية باليسار ليكون جانب اليمين فوق
جانب اليسار **فصل** فان صلى خير الولي والسفطان اعاد الولي كانه اراد بالسفطان من هو مقدم على
الولي في امر الامانة والآفليس للولي ولاية الاعادة لو صلى العاقص او احام الى ايضاً **فصل** وان صلى الولي
ثم خرج لا حذر ان يصل بوجه سفطانا كان او غيره وبذا باطلا قد يدل على السفطان وغيره من هو مقدم على
الولي لا بعقد الصلوة بعد ان صلى الولي وان صلى مع حضر من هو مقدم عليه وذكر ان الاصل في هذا الحق
هو ان يقرأ بعد ان تقدم السفطان وامام الى تعارض من خارج **فصل** وهو اليوم كما وضع في فان طوم
الانباء عليهم السلام حرام على الارض به ورد الاثر قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض اجساد
الانباء لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار التكرير في شكل لان المدخل جوار الصلوة على قبر
من لم يصل عليه وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم على قبر من المرأة المعصية بالمكينة بعد ما صلوا عليها فقد ذكر في
الحديث ان مكينة من صلى عليه في قبره في يوم القيامة امانت فاذا توفي في ثياب لم يتركها ان يتركه
فصلوا عليها ووثقوا عليها كان من القدر سال النبي صلى الله عليه وسلم فاجابوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصلى على قبرها ووجه انه لما جاز الصلوة على القبر بعد ما صلى عليه لان يجوز فيها اذا لم يصل عليه او
على ان المدخل هو الصلوة على قبر من لم يصل عليه من له ولاية الصلوة عليه والنبي صلى الله عليه وسلم كان
اضى بالصلوة عليها فلم يفتقر الصلوة غيره عليها قال النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
مواثيق المدخل ومن الى قبره صلى الله عليه وسلم ان اسوة كان نعم المسجد فمات فاني ان النبي صلى الله عليه وسلم
قبره فقلت في قال ان من عرف القبور مودة فله على ابداً بعد الله تعالى بغير انهم يصلون عليهم
ان يكبر بكبرته فيجوز ان يقول سبحان الله العظيم الخ كما في سائر الصلوات ولا يقرأ الفاتحة فيجب
الاولى خلا فالتحريم في ربه الله لان ما هو كمن منعه من كبرته فيها قراءة كسبح في السجدة واخبرنا بابر
الصلوات وقد يقال فقلت في جميع على ما روي ابن عباس رضي الله عنهما عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم قرأ على الجنان في حكاية الكتاب ان بعد بكبره الاول يوروي ان ابن عباس
رضي الله عنهما صلى على جنازة فقرأ فاتحة الكتاب قال لقولوا انما سئلت **فصل** فتمت
ما قبلنا وهو ما روي ان زيدا كبر على جنازة ف **فصل** وقال النبي صلى الله عليه وسلم كبر ما **فصل** ان
كل بكبره فاجبة مقام ركعة حتى قالت الصبية رضوان الله تعالى عليه من اجتمعوا في ركعة كادح الطهر فلو لم ينظر
بكبره الامام لكان ما ضياعاً فانه قبل ادراك ما ادرك مع الامام وقامسوخ الا ان ابا يوسف
رواه يقول في بكبره الانتساج مسلمان في الانتساج والقيام مقام ركعة ومع الانتساج من يجزئ فيها
بدريل تحبها بمرح البكر عندنا والبصا في النبي صلى الله عليه وسلم اربع العبد باربع الجنازة فقد

روي انه عليه السلام لما صلى العيد كبر اربعاً ثم قبل عليهم بوجه وقال الذبح كالذبح الجنازة ثم الحسين
يا في تكبيرات العيد قبل فروع الامام فكذا بكبرات الجنازة **فصل** لا ينظر بالاعاقبة **فصل**
بل يجب ان ينظر عند الجنازة لان كل بكبره ركعة والسجدة بركعة لا يبدى عاقبة سواء كان حاضراً
او غائباً فكذا السجدة بكبره **فصل** بان التكبير الاول ان كان يقدم مقام الركعة فبها
الانتساج في حصة اية كركعة ينظر ومن حيث انه انتساج لا ينظر فقلنا ينظر او كان غائباً وبهذا
اذا كان حاضراً غلب بالوجهين قلنا ما يبدى ان جنازتها لم تكن منصوبة في حال بينها وبينهم انه وقف
كما قلنا الا انه قال الى العورة في حقها والي الرأس في حقها فكل الراوي انه فرق بينهما كذا في **فصل**
هذا ان التاويلان يرد لهما ما ذكر في النصايج عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى على جنازة رجل فقام صال
راسه ثم جاؤا بجنازة امرأة فقام عند حبال الوصل السرير فقبل بكبراً رابث رسول الله صلى الله عليه
وسلم قام على المرأة فقامك منها ومن الرجل فقامك منه قال نعم وقال سورة بن جندب صليت
وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم علم اعراباً ماتت في قاسمها فقام وسطها **فصل** ولا يصل عليه
ميت في مسجد جماعة وقال ابن عمر رضي الله عنهما لا يكبر في المسجد لانه دعا او صلوة فالحمد اولي به و
قالت عائشة رضي الله عنها صلى الله عليه وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم واخيه قوله عليه السلام
من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له **فصل** روي هذا الحديث ابو هريرة رضي الله عنه فكان
ما روي عائشة رضي الله عنها اولي لانها فقيرة وابو هريرة ما كان فقيراً **فصل** بالفتح ما ابا هريرة
كان فقيراً وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيراً وتوسم فابو هريرة رضي الله عنهما روي القول وعنه
رضي الله عنهما دون الفعل والقول راجح فقارفت هذه الحجة من التزييع لجهة المذكورة من لغة الراوي
وفي حديث ابن مبررة رضي الله عنه جنة اخوي للتزييع وهو انه حرم فزجناه **فصل** في كل جوارح ابو داود
في سنة من رواية ابن مبررة رضي الله عنه من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له وقال ابو هريرة
والذي في النسخة المشهورة المحقة المسجدة من ابى داود على جنازة في المسجد فلا شيء عليه فقارفت
رواية ابن مبررة فيسوق لان ابو خذ به رواية عائشة رضي الله عنها لانها مسالمة عن العارضة او تحمل الام
في قول لاسن له على من يقر بنية الرواية الاخرى وبدريل حديث عائشة رضي الله عنها وعائشة ما يمكن ان
يقال انه روي سمع على عبادة بن عبد الله بن الزبير حديث عائشة رضي الله عنها عنها انها قالت لما توفي
سعد بن ابى وقاص ارسل ارجاج النبي صلى الله عليه وسلم الى ان يدروا جنازة في المسجد يصلون
عليه ففعلوا فوقف به علي بن ابي طالب يصلون عليه ثم خرج من باب الجنان الذي كان يلى المقاعد فبكرين
ان الناس عاودوا ذلك وقالوا ساكنات الجنان يدخل بها المسجد فقلت في ذلك عائشة رضي الله عنها
فقلت ما اسرع الناس الى ان يعيخوا حالاً علم لهم به عاودوا عنها ان يدروا جنازة في المسجد ما صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهل بن عبد الله بن جوف المسجد او ثبت بهذا في عظم الى العجب وقولهم
ما كانت الجنان يدخل في المسجد وبدريل علي ان كرايمه الدخول بها في المسجد كان يعرفون فيها بهم نجل سارط

رضي الله عنه من الصلوة على سبيل في المسجد على أنه كان يعلم الجواز **قول** وسنرى فصله عليه
لعله عليه السلام إذا استهل المولد صلى ومن لم يستهل عليه لم يصل عليه الاستدلال بهذا الحديث على
التفسير غير ظاهر إلا أن يقال أنا عرفنا بوجوب الصلوة عليه بهذا النص أنه مستحق لكرامات البشارة
والشهادة من الكرامات فيستحقها أيضا كالصلوة ثم نشرع الأبعد الفصل فكان التخصيص على
وجوب الصلوة تنصصا على وجوب الفصل **قول** ولم يصل عليه ما رويناه وهو قوله عليه السلام
إذا استهل المولد صلى عليه وأن لم يستهل لم يصل عليه **قلت** هذا معارض ما روي بغيره من ثبوت
رضي الله عنه النبي عليه السلام قال سقط لصل عليه وروى له بالمعقود والرحمة والسقط ما سقط
من الرحم وباقه ما كان فيه روي **قول** لأنه نفس من وجه فيقول اعتبارا بالنفوس وجزء من وجه
فما يصل اعتبارا بالأجزاء مثلا بالاعتبارين وإنما لم يكره لأن الصلوة لم يشرع الأبعد الفصل **قول**
ومع هذا القول يكره الجهر وتركه جائز والحد أفضل لقوله عليه السلام الحمد لنا والشق لغيرنا أي الحمد هو الذي
نؤثره وننمونه والشق اختيار من كان قبلنا وليس من كان الشق قال البراء عازب خرجنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فوجدنا القبر لم يحد فجلس يستقبل القبلة وجلس معه
هذا يدل على أن القبر بدون الحمد جائز لأن النبي عليه السلام رأى ذلك القبر غير محظور ولم ينههم
في حمل الجنازة **قول** كان ذلك لادوارهم الملكة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على رؤس الأصابع فكانهم حفا
أصابه وعلى صدر قدميه وقد نبهنا الملكة لكونهم أجساد الطينة لا يراحمون في الجنازة حتى يفقدوا اجتماع أربعة
رجال على الجنازة ثم ينجح النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن يمشي على رؤس الأصابع فكانهم حفا
بصورة الأدبين وصورة الأدبي كيفية تحقيق المرافقة في الجنازة **قول** وهذا حال أسات في الكافي وسنرى
أن الجمل من كل جانب شدة خطرات وفي الحديث من حمل جنازة لأربعين خطوة كقول هذا الخطر وقد يقال
الجانب من بعض الأصناف دون الكبار على ما عرف من الذبيب واليه الإشارة بقوله تعالى أن تجنبوا الكبار
ما نهوا عنه فكفر منكم سبائكم ونه حكمكم مد خلاكم **فصل في الدفن** **قول** فاضطرب الرواية في إدخال
النبي صلى الله عليه وسلم فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل من سب الشافعي رحمه الله
وروي عنه مثل من سبنا فعارضت الروايات عنه وقد صح أن النبي عليه السلام أخذ ما وحانه
من قبل القبلة بالأخراة النار **قال قلت** بالماركاد أن النار أحب بآية الحق بالاحرار النار
ولا حاجة بنا إليه ولا يجتمع ذلك ما الحار والبارحة إليه حاسة لكونه أبلغ للدرن ولا أثر النار
بالأخر مني وأثر النار بالما يزول من ساعته وإنما اليوم الذي فيه أثر النار فالقضاة ففعل أيضا للحاجة
الحاسة إلى ما ينجيه بالنور وفي التخيير يوترن به أثر القفارة وموت ليس به ذلك الا فوج خرج عليا
اليوم لا تخلو عن أثر القفارة ولو منع عنه أرفعوا أخر **قول** فمن من نصب في الصحاح الظن بالقيم
حرمة القصب والقصب الواحدة من الحرمة طنة **قول** ومن سب قهر النبي عليه السلام أخيرا من
وعند أن تقول رحمه الله الشيخ أبي من التسمي لأن النبي عليه السلام سب قهر النبي عليه السلام وعن القاسم

محمد رحمه الله قال رابث قهر النبي صلى الله عليه وسلم وإلى بكر وعمر رضي الله عنهما سلم **باب الشهادة**
قول ولم يجب بقلده بية بشكل بما إذا قيل الأب ابنه عدا يكون شهيدا مع الدية يجب عليه **واجب**
بأن الدية لم يجب عوضا عن النفس بل عن العفصا من القط بالدية وفيه نظر لما عرفت أنه إذا شهد رجلان
وأمر أن لا يملأنا قبل ابنه عدا قبلت شهادتهما وكذا لو نكل الأب بيقض عليه بالدية فلو كان موجبا قبل الأب
ابنه عدا فهو العفصا وكانت الدية بدلا عنه لسقوط بالشبهة لما قبلت فيه شهادتهما إلا أن البينة
في العفصا وكذا لم يغير فيه النكول أيضا لأن العفصا لا يثبت بالنكول وحيث قبلت منه الشهادة
واعتبر النكول علم أن الدية يجب فيه ابتداء لاختلاف العفصا من القط بالشبهة **قول** وإن نفع
رحم الله نفي العفصا في الصلوة ويقول السيف مجا للذنب فافتح عن الشناعة وروى عن جابر أن النبي
صلى الله عليه وسلم أمر بدفنهم أي قتلهم بعد ما بهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا وكفى نقول الصلوة على الميت
لاظهار كرامته والشهادة أولى به والظاهر من الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنفس والعصب وما روي جازيا
أنه لم يصل عليه قبل الدفن فقد روي أنه عليه السلام صلى على شهيد آخر بعد ثلثي من **قال قلت** الشهادة
في بقوله تعالى أحياء والصلوة شريعت على الميت **قلت** حتى في الأحكام الآخرة كما قال الله تعالى
أحياء عند ربهم فاتما في أحكام الدنيا ثبت في تفسيره بمرأته ونزوح أرائه والصلوة عليه من الأحكام
الدنيا **قال قلت** الصلوة ما شريعت الأبعد الفصل سقوط دليل سقوطها **قلت** غلبه لتطهير الشهادة
ظهرت فاعتقت عن الفسك ثم ألحقني بعد ما عسلوا **قال قلت** الشهادة عرفت ما سب كجاسته
ثبت ما يوجب غزاة جاسته ثابتة وما جنتا إلى الرفع بتمام الجناة فلا يسقط بآية واحدة
كأنني سب الحقيقة فانها لا تسقط إجماعا حتى ينزل ذلك الموضع والجنابة كانت
مانعة لرد قول المبيد وإدخاله وهو معنى عليه فلان يمنع إدخاله في القبر ليعرض على الله
تعالى روي وأما الحديث فلا حكم له في دخول المسجد والمنع من العرض **قال قلت**
الجنابة حتى وجدت لم يقع موجب على المسلمين نفسه فلا يقع موجب عليه بعد الموت
لما عرفت من أصل أن الشئ متى لم يقع موجبا حال وجوده لم يقع موجبا بعده حتى لو روي
في دار الحرب لا يجزئ أن خرج إليها لأن زمانه لم يقع موجبا في دار الحرب لا لانتفاع
الولاية فلا يقع موجب بعده **قلت** بل الجنابة قد وقعت موجبة على المسلمين
لادخال في المسجد وكذا لا تخالف في القبر والوضوء على الله تعالى على أن الموصى عليه لم يصب
نوع الميت بأن لحق على المسلمين بأن يمتدوه من الجنابة الحقيقة فكذلك من الحكمة **قول**
وكذا قبل الانتفاع في البصحة من الرواية وهذا لأن صلح المولى أيضا بان ولله الدم نكته إياهم ثم
قلت قبل الانتفاع أما إذا لم يصلح بان رأت الدم يوما أو يومين وقتت فلا ينسب بالانتفاع
قول ولأن السيف كمن عن الفصل في حق شهيد أو أحد بوصف كونه طهارة وما روي للبصحة لم يكن في مقام
وهذا منسك إذا الحكم يكون السيف طهارة عن الذنوب في ختم يوجب الحكم بكونهم منزهين ولا دليل

لنا على ذلك فاحمل من يربوا أو ياربوا بعد الذنب وهو الظاهر من حال أصحاب البيت صلى الله عليه وسلم
فإنهم كانوا يستغفرون عن الذنوب فينبون عنها كما وقع الذنب منهم سيما عند الأقدام على الحوب
وخلية الكثرة ما وجدوا من الناس إذا استغفروا بطل في الهلاك يتوب عن الذنب فما ظنك من خواص
الناس أن لا يتوب عند الأقدام على ما هو سبب الخوف تعالى بهذا الميثاق الفارق بينهم وبين البقية
الشهيد وهو أن السيف طرفة عين لا يفتن فلا يفتح أن يكلم بالفرق بينهما مع تقدركم لفارق
نعم فحمل أن يكون بينهما فارق أصلا لا حرجا لكن بالأحوال الفارق لا يثبت الفرق سيما إذا كان
الاحتياط حرجا وقد حدث الميثاق بينهما وبين البقية المظلومية وهو الحرج بعد الفصل
ليبقى عليهم أثر المظلومية وهو الحرج لعدم الفصل ليقع عليهم أثر المظلومية بحجورته على العالم
وسميوا بذلك زيادة الكرامة والخصية في هذا كما ينبغي **قوله** وينزع عنه الغزو والفتنة
والفتنة والسلام لأنها ليست من جنس الكفر والغلبة للعدو وقد استغفروا عنه وعن ابن عباس
ومنه أنه حينما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أحد أن ترفع عنهم الحديد والجلود وأن يذبحوا
بما نكروا وشابههم **قوله** فوفا عن نقصان الشهادة **قوله** بل ابتأرالا خصية على نفسه فأنه
أول أن لا يغضب الكاس على واحد منهم أشار به إلى أنه ولو كان الاشتداد في نقصان الشهادة
لما أتى به إلى غيره أو التفتي من يجب لغيره ما يجب لنفسه وهذا كما روي الأمام أبو بكر ابن اسماعيل عن
أبي حمزة قال أنظفتم يوم تبوك أظلم ابن عجل ومعه ما ردت أن استغفرت قلت أن كان له رفق
استغفرت فأنه وصحت وجهه وقلت استغفرك فقال فاستأثر برأيه نعم فإذا أخر يقول أنه من العظمى
فاشار إلى ابن عباس أن أذهب به إليه فذهب به إليه فإذا هو حشام بن العاص فقلت لمفك فقال
بلا فلي وقرت منه سمعت صوت آخر يقول أنه من العظمى فاستأثر إلى أن أذهب به إليه فذهب
به فإذا هو ميت فرجعت بالجاء إلى حشام فإذا هو ميت فرجعت بالجاء إلى ابن عباس فإذا هو ميت كذا
في الرواية فأنه إذا كان الامتناع عن شرب لا يغفل عن نقصان الشهادة كيف ولو كان ذلك خوف
تقصيرها لما طلب شهيد تبوك الماء عن أبي حمزة **باب المصروف والكلفة قوله** استخففت شراؤها العجوة
استخففت السيل أن اجتمع من قتل موضع باران توجه إلى جميع أجزائها **قوله** لوجه كمال القبله لا استغفرت
ليست بطر لا تستغفر والطاعة بحسب القافة نعم تبه تستد بار لبعض أجزائها لكن الاستد بار لبعض
أجزاء بل تستد أنه ترك الاستغفار أو المأمور به هو الاستغفار قال الله تعالى فقلوا وجوبكم شطره
الوام **قوله** إلى عيال السماء أن صفاء بها وما اعترف من أقطار كانه جمع عين القامة يقول
بالكم في العجوة فيه أيضا كونه هو جوي **قوله** لأنه ينقل والفتن قد يكون وقد يملك
والامر بالاستغفار البه باران يوم القيامة لا يفتل الرزاق ولو كان الكيفية هي البناء الرزاق لكان
البناء **كتاب الزكاة في كيفية بدل** على البناء يقال زكاة الذرذع أو انما سميت
بها لأنها ليست فاء الحال بالخلق في الدنيا والثواب في العقبى قال الله تعالى وما التقم من شئ فهو كلفه

الأ إذا كانت التقية في خبره وهو كلفه وفي الحديث ما من يوم يصبح العباد فيه إلا وملاك من هو لا
يقول أحد بها اللهم اعط متقنا خلفا ويقول الآخر اعط مسكنا أو على الظاهرة قال الله تعالى
وحنا نأمن له ناولكوة إلى الظاهرة وفيها معنى الظاهر قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم
وتزكهم وسميت صدقة لأنها على صدق العبد من العبودية وفي الشرح عبارة عن أنه آخر
من الغصاب الخولي إلى الفقير لأنها توصف بالوجوب وهو من صفات الأفعال وقيل هو اسم
القدر الذي يخرج إلى الفقير لا أن ابن الأبنائ محال وكفى أمرنا ببناء الزكوة فلو كانت الزكوة عبارة
عن البناء لكان أمرنا ببناء البناء هو محال واستكلف بسبب المكان إلا أن يقال معنى البناء الزكوة
وإذا بنا هو إخراجها من العدم إلى الوجود ولا يستحال في شئ للذمة بما بينه وبين ما بين الأفعال
ثم الأمر ببناءها وإخراجها من العدم إلى الوجود كما لا ريب أن الأفعال مثل الصدقة والصوم
وبناء تحت في الذمة ما بهية الأبناء الذميمة ثم يؤمر ببناءها وبنائها بمعنى إخراجها من
العدم إلى الوجود **قوله** لأنه لا بد من صدق الخواص من يحصل فيها البناء حاشا بغير أن الواجب
هو الأداة من الفضل والبناء فالتبارة تقرب لو كثر ما وانفقوا قبل العفو
أي الفضل والفضل إنما يحصل بالنقد والفوائد فلا بد من صدق من الخواص الثمانية على خصوص
التي يحصل فيها البناء والتمسك بالآية مذكرة في الكفاية وأنه مشكل ما ذكره في المذرك
أن المراد به الفضل على قدر الحاجة والآية منسوخة بآية الزكوة حيث قال التقوا ما فضل
على قدر الحاجة وكان التقديق بالفضل فرضا في أول الإسلام فإذا كان المراد به صاحب رزق
أمسك فوات سنة تقديق بالفضل وإذا كان ما نأمن أسك فوات شهر وتقديق بالفضل
منسوخة بآية الزكوة على أن الآية تقضي وجوب البناء بجميعه ولو كان المراد به الزكوة
من البناء في الخول لوجب البناء بجميع الفضل ولم يقبل به أحد **قوله** ولأنه المكن من
الاستثناء لاستثنائه على العصول المتكلمة والغالب تناقض الأسعار فيها فادبر الحكم عليه
قوله لأنهم استعملوا الحال انصاف في أول الخول وأخره حتى لو ملك ما تبين ثم انتقص
إلى درهم وملك أرطع شاه ثم انتقص إلى شاه ثم كمل انصاف عند تمام الخول يجب الزكوة
فلو كان يشترط الخول لأجل البناء وجب أن يشترط كماله من أوله إلى آخره كحقيق تقضي البناء
لظهور أن الخول إنما يكون سببا للبناء إذا كان المال كله قائما في جميعه وجوابه أن الاستثناء
في الغالب يكون بالفضل فيحصل الاستثناء بالخول على اعتبار الغالب **قوله** ثم يقبل هو واجب
على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر **قوله** هذا عين التسليم وأول انزعاج الكلام وهو في أن
الأمر المطلق هل يوجب الفور أم لا ومقدم الدليل يجب أن يكون مسلمة بين الخصمين لينسخ
الدليل المطلوب **قوله** ودون الزكوة ما نفع حال بناء انصاف لأنه ينتقص به انصاف
ونبه تحت لأن وجوب الزكوة بعد الخول ثبت مستندا إلى أول الخول على ما هو المقرح به في غير

في غير موضع فلو كان وجوب الزكاة متوقفاً لثبوتها في آخر الحول ان الثمن كان متوقفاً
من اول الحول الى اخره وتوقفه في جميع وجوهها فكان ثبوتها متوقفاً وهو محال وجوابه ان الثمن
الثابت بالاستثناء غير معتبر اما لانه ثابت من وجه واحد لا لانه اعتبار به بعض الى بعض باب الزكاة
وهو متوقف بالاجماع ولا مانع من اعتبار الثمن من وجه واحد وليس فيه حرج باب الزكاة
قوله خلافاً لزم في ذلك حتى ان الله تعالى نصار كالتدبير **قوله** وهذا من كل ما ذكره في الكتاب
فيل باب الزكاة حاله ان اذا حال الحول على ما سبق فاول حصة وعجل حصة واستفاد حصة
جاز وقال رفر لا يجوز عن السنة الثابتة لانه كالمحلول وجب الزكاة بقدره فانقص الثمن
فقد وجد الحول ان في الثمن متوقف هذا لفظ فلولم يكن بين الزكاة ما بين من الثمن والحوال
لوجوب الزكاة عند رفر ان الله لم يصح هذا الجواب منه بالليل الذي ذكر فاعلم منه روايتين عنه
وهذا التعليل منه بناء على زعمه هذا وقد حكى انه قيل لابي يوسف رحمه الله ما جئت على رفر
رحم الله تعالى ما جئت على رجل بوجوب في ما بينه وبين اربع مائة درهم بياضه انه من كان له
منافع فقد ورثه ما بينا درهم ولم يرد الزكاة عما بين حوله فانه يلزم عند رفر اربع مائة درهم **قوله**
فان الملك ثوابه **قوله** لان المال كماله لو كان ثانياً لزم ان يكون الشخص الواحد مطالباً او مطالباً
وان يخرج عن العدة اذا اخذ المال وعنه عن سائر امواله بنية الزكاة كما لو اخرج الامام وحيث
لا يخرج علم انه ليس به ثابت كيف والثابت من جعل للغير والمالك في ذلك المال واذا انما الى الغير
عاجل منه حيث ليس به براءة ومنه عن حتى ان الله تعالى وجوابه ان اذا لا يجوز كون الشخص مطالباً ومطالباً
لان الله تعالى لم يوجب ثبوتها اذا كان الطالب غيره فيمنع ذلك فيما اذا امكن ان يكون الطالب
غير الطالب اما فيما لا يمكن ذلك فلا مانع من الحاجة ما سأل الى تقدير الامر الى الاملاك في الاموال
الباطنية لتقدير احد الاية منها وفي التقدير اليهم من الاتهام ما ليس في عدم التعلق بانه ذلك بينهم
على الاتهام في الاول لانهم يتخللون عهدة الامام مع ما عليهم من العهدة فيعقدوا الدعوى الى الاول حصة
فيكون في انهم صيانة حتى ان الله تعالى بالتقدير المحذور لا تعطيل الذي يمنع من جعل الشخص مطالباً ومطالباً
ثم ان لا يجوز المالك من العدة بالعدل بنية الزكاة لان انا كماله من حيث ان مطالب يجب ان يخرج
ومما حيث ان مطالب يجب ان لا يخرج عنها فقلنا لا يجوز اخذها بالاحتياط في باب العدة والمالك
كما ليس في ذلك بنية كماله ليس فيما وجب على الاية من حيث ان الله تعالى سأل من حيث
ان سأل الامام ثابت فهو ثابت من وجه دون وجه **قوله** كتب العلم لا يملكه قبل بالليل وانه
غير متغير لما ان لم يكن لا يملكه وليست هي للثبوت لا يجب فيه الزكاة ايضا وان يكون لعدم الثبوت والى
تقديره في حقه من الزكاة فانه وان كانت له كتب تساوي ما بين درهم وهو محتاج اليها
للمدبر ليس فيه حرج من الزكاة اية وفي بعض الجواهر عند قوله وعلى هذا كتب العلم لا يملكه وان لو كان
التجارة فيما لا انقصه وعلما هو انطوائية فاما جبراً على ولا مطالبة لهم وقد فصل عن الحاجة الاصلية

فيجب عليهم **قوله** والقد تقرر في البنية نصاب التمسك الى التمسك جميع هذا اذا كان البنية متغيراً
لا يتغير في جميع احواله وانما يتغير في جميعه فالتدبير في بنية **قوله** الفصل بالبنية بالعلم هو
ترك البنية في علمه وان عدلها لان ترك البنية حصة اسما لا استخدام وهو عمل كذا في الحصة
قوله لان اسما لا لثبوت البنية ايضا على فليعتبر الفصل بالبنية به فالتدبير ان يقال اسما لا
للاستخدام بل بالبنية لانها مدونة للخدمة غير انما تدفع للثبوت بغيره في البنية لا يبعد اصله
وهو كونه للخدمة الا بغيره العارض وهو كونه للثبوت فيحتاج الى البنية للخدمة لا غير وتتم كونه للثبوت
يكون مع البنية فيعتبر بنية غير انما يما لا يملكه اما البنية التي لا انما انقصه بها الثابت العارض
وهو كونه للثبوت فلا يعتبر الا عند اتصاله بعمل البنية وبما جلت ان البنية لا تعتبر الا بالبنية
بما لا يبعد ومن فيما اذا انما للخدمة بغيره العارض وهو كونه للثبوت فيحتاج الى البنية للخدمة لا غير
وفيما اذا انما للثبوت لا يملكه فليعتبر قبل الاتصال به فعمل هذا كان المراد بترك
البنية هو فسحها وهو عمل وهذا البنية الى الوهم ان اسما لا لثبوت البنية ايضا على يجب
ان يعتبر الفصل بالبنية به وذلك ان البنية هنا لا يحتاج اليها لاجل الاسك لتوقفه بها
انما يحتاج اليها لبيان البنية فيعتبر قرائنها بما لا يملكه من التجارة لا بالاسك الذي لا يملكه
للبنية فيها وسقط ايضا ان بنية التجارة بنية ترك الاستخدام فليعتبر اتصالها به وذلك ان البنية
هنا هو البنية كونه للثبوت لا لترك الاستخدام وان كان لا يملكه فيعتبر قرائن البنية بما هو المعصوم
منها وهو كونه للثبوت وهو كونه للثبوت وحلف لا يملكه البنية فيعتبر قرائن البنية به اما ترك
البنية وفسحها فلا يتوقف على فعل اخر حتى يعتبر قرائن البنية به اما ترك البنية وفسحها فلا يتوقف
على فعل اخر حتى يعتبر قرائن البنية فالتدبير **قوله** لان اسم البنية بناء عليها **قوله** حصة وان كانت
تصدق عليها الا ان ابي موسى قد خص بهم اخرون به وذلك اما التقصان في معنى البنية وكرهية يجب
ان يكون اسم البنية متكاملاً في حقه فلا يملكه تاديباً اياه الا بعد ان يظهر بان كل ان احتصاصه باسم
اخر للثبوت لا للتقصان او لو ظهر ان التقصان لا ينافي له سلق اسم البنية لوجوب صرف المطلق الى
الكامل وكذا لو لم يظهر من المزية والتقصان لتقدير الحكم بالتداول مع الشك في ما اذا اظهرت
المزية او الشك اذا كان متساوياً للكمال او الاكمال اولى الا ان يقال الزكاة لكونها عداة مما
يجب الاحتياط فيه يجب الحكم بتساوي اسم البنية الى موسى فقبل ان يظهر انه زانية في معنى البنية
اما ناقص **قوله** الفصل والخمس والاربعون لان لفظ النعم شاملة للحلل والنقض ورد به قال
عليه السلام ليس في سائر النعم حصة حتى تبلغ اربعين فاذا كانت اربعين فمباشرة وقال
عليه السلام في اربعين من النعم حصة في ذلك الحصة والنقض من النعم كالضمان لا بالعبارة
للام اعتبار بالرفق والخرقة وعند الشافعي حصة للاب كذا النسب ويظهر في هذا جواز النصيحة
ووجوب الجواز فبذلك هذا كلامه وفيه اشكال لان سور النبيل مسكوك لانه من سبل الحار ولو كان الاصل

للاعتبار لا كان مستوكا لان سور البقر غير مستوك ولانه لا زكوة في البقال ولو كان الاعتبار للاس
لوجب عند ان يصرف ربه لان لا زكوة في البقال وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن البقال
واخبره لم ينزل على قهرما سئل ولو كان الاعتبار للاس في باب الزكوة حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالزكوة
في البقال اعتبارا بالزكوة **قوله** والنسب من ان من الغنم مائة لرسنة وطلع في الثانية والثين
من البقر هو الذي طعن في الحول الثالث عند جمهور الفقهاء ومن الابل الذي غزله خمسين وطلع في
السادسة **قوله** والمراد بما روي الجذعة من الابل **قوله** اما اولها فان كانت انا للحم ولا
وجه طهر الحقة في الابل على الجذعة لانه قد يكون في بنت محاض وبنت لبون والحقة واما ثانيا
فلان النسب من الابل وهو ما لم خمسين وطلع في السادسة لا يجب في شئ من الصور واما ثالثا
فلان الحول على جذعة الابل ما به ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذ الجذعة والنسب فان
ذلك وسط الغنم وبكذا قال عمر رضي الله عنه ويمكن ان يجاب بان معناه انما حقت
الجذعة في الابل والنسب في الغنم والبقر والحم الحقة فيهما بالنسبة الى اعلى منهما يعني لا يوجد على
من الجذعة في الابل ولا اعلى من النسب في الغنم والبقر لا بالنسبة الى الادنى يعني ان لا يوجد
ادنى منهما حتى يشك في بنت محاض وغيره وتوكله وان ذلك وسط الغنم جاز ان يكون تقليدا
للشئ ان خذ من الغنم فان ذلك من وسط الغنم لا حقا ان كل ذلك على خلاف الظاهر مع ان الثاني
المذكور يرد ما روي عن سويد بن غفلة قال سمعت مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
اخرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجذعة من الضان والنبية من المعز وفي رواية اخرى ان
مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما اخذت الجذعة من الضان والنبية من المعز و
اما ما روي عن علي رضي الله عنه في ان يكون معناه لا يؤخذ في زكوة المعز بالاتفاق مسقط
ارادة غيره والله اعلم **قوله** ويؤخذ في زكوة الغنم والاناث لان اسم الشاة ينطق بها وفي
الحاق في زكوة الابل لا يؤخذ الا الاناث لتقارب بين الذكور والاناث في الغنم والبقر وتبعه
بهما في الابل وهذا مشكل لانهم صرحوا بان الذكور والاناث من الحيوانات حيتوانية من بني ادم
حيوان وما ذكر من انها من بني ادم لا يقتضي ان يكون الذكور والاناث من الابل حيتوانية
مختلفة وان ذلك حرف لما صرح به التوم وايضا ذكر في كتاب ابن بكير رضي الله عنه فاذا بلغت
خمس عشرة من الابل فليس تقربا بنت محاض التي وان لم تكن فابن لبون وذكره في ذلك نص في كتاب
ان يؤخذ الذكر حلقا عن الاناث والحيوان اما غير الاول فلان النص في زكوة الابل ورد
ينطق بالاناث ولا يمكن الحاق الذكور بها لانهما متفاوتان في الابل وانما في وان كان
اقل من التفاوت بين ذكر الاذن والاناثة حتى جعل الذكر والاناثة من الاذن من جنس واحد ومن كان
جنس واحد فهو اكثر من التفاوت بين ذكر الغنم والاناثة حيث ان التفاوت فيهما اقل مما في ذكر الغنم

واناثة وجنبان لا يلحق فاشنع الحاق اناثه في الثاني فلان المراءى والله اعلم
ابن لبون بطريق النجدة **قوله** والنقص ورد **قوله** بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يأنف
الاناثة حيث قال مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم احرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالانثى
من الضان والنبية من المعز **قوله** بان لو ثبت اخذنا الذكر بالاناثة لتقارب **قوله** ومن
وجب عليه من فلهم يؤخذ المصدق اعلى منها ورد الغنم او اخذ دونها واخذ الغنم والاصيل
فيه ما ورد في كتاب ابن بكير رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين وما بلغت خذ من الابل مائة
الجذعة ولبت عن جذعة وعند حقة فانها تقبل من الحقة وتجعل منها شاتين ان استيسر حاله
او عشرين درهما وما بلغت عن من الابل صدقة الحقة وليس عن الحقة وعند اخر عن ثمانين
تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او ثمانين ومن بلغت عن صدقة الحقة
وليس عن الاثنتي عشرة فان تقبل من بنت لبون ويعطى منها شاتين او عشرين درهما
ومن بلغت صدقة بنت لبون وعند حقة فانها تقبل من الحقة ويعطيه المصدق عشرين
درهما او شاتين ومن بلغت صدقة بنت لبون ولبت عن بنت محاض فانها تقبل
من بنت محاض ويعطى منها عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقة بنت محاض
وليس عن بنت لبون فانها تقبل من بنت لبون ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين
فان لم يكن عند بنت محاض على وجهها وعند ابن لبون فانها تقبل وليس عن شاة الظاهر في الكتاب
بول على ان الخيار الى المصدق وليس كذلك بل الخيار الى المالك ان شاء او من مائة وسبعة
تفضل القيمة وان شاة او مائة من الواجب فضل القيمة وان شاء او من القيمة او ا
عين منها ليس للمساخي ان ياتي لان الشارع اعتبر البقرة على ارباب الاحوال وذو الاحق
الا اذا كان الخيار للمالك الا ان في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ ويطلب عين الواجب او يثبت
لانه شاة او لا جبر على الشاة وفي الوجه الثاني تجبر المصدق حتى يجعل قايضا بالثمن لانه لا يبيع
بل هو مرفوع بالقيمة كذا في الكافي وفيه نوع نظر لانه قوله في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ وقوله
حتى اذا عين شاة ليس للمساخي ان ياتي بل قد ثبت الا ان يقال معناه ليس للمساخي ان ياتي الا
في الاول بغيره قوله الا ان في الوجه الاول الحان نعم ليحل بان اذا كان للمصدق ان لا ياخذ الا
على لم يكن المالك مجبرا بين الثلثة المذكورة فمرفوع ان اخذ الا على ودفع الفضل لكونه شاة تقبل
بالشاة فلا يكون من الخيار في شاة الظاهر ان ما ذكره في الكتاب لم يرد به التخيير للمصدق بل معناه اخذ
المصدق اعلى منها ورد الفضل ان تراضا على ذلك او دونها واخذ الفضل ان رض المالك به وان اراد دفع
القيمة فله ذلك **قوله** الا ان في الوجه الاول ان لا ياخذ ويطلب عين الواجب او بغيره لانه
والاجبر على الرأى **قوله** لان ما روي من حديث ابن بكير رضي الله عنه ان تجبر المصدق على القبول و
اعطاء الزيادة حيث قال فيه فانها تقبل من الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او ثمانين و

والجهر الكرمي الآخر والجهر قد جرى في الغياوات وفي الفقر كما في قضاء الدين والخذ بالسنة والقسمة
في سعة الجسر فان كل منهما معنى الجبالة مع ذلك جبر عليه وفي الفقر عن الطالب والشيء والشئ
في الفقر عن فقير هذا على قول الاصل لدفع الضرر عن ارباب الاموال لان رد عين الواجب يستلزم
في ماله ونعمته عشم وجوابه ظاهر اذ في الجهر ضرر على المصدق ودفع الضرر الخاص بمحصله
غير جائز **قوله** ولما ان الاخر بالاداء الى الفقير ايضا لا للرزق الموقوف اليه ليكون ابطالا لفقير
الاشارة وهذا لان الله تعالى وعد الرزاق الفقير بقوله وعامن دابة في الارض الا على اية
زرعها والرزق عبارة عما يقع به الكفاية وذا يختلف باختلاف الخواص ثم اوجب بالانتماء على
الاعتناء بنفسه واجر باخبار تلك الواجبات من ذلك المسمى وذا لا يتصل مع اختلاف الواجبات
بالاحراز بالاداء بالاستبدال وبطلان قيد الشاة فزوف كالسلطان بجهر للقرابة لان احزاب
وتجمل الى بعض وكلام من ماله معين فيكون اذ من منه بالاستبدال وكمن له على اخر حصة ولاخر
عليه عشرة دراهم فام من له الحصة من عليه الحصة بقضاء العشرة من الحصة صار حامورا يستبدلها
بالعشرة فكان التغيير ثانيا لظروف النص ويظهر قوله عليه السلام بالاشارة للتبعية على ان ارباب
الخواص اذ انفقوا ثمنهم السب و صار كطرية فانه ان ادى الشاة سكان الدنيا ثمة جاز
انما قال لانه وجب كفايته الكفاية فيفقير في صفة محل صالح لكفايتهم متبادري بالقيمة تختلف
الهدايا والضيما فان السخي فيها اراف حتى لو ملكك بعد الزرع قبل المصدق لا يلزمه شيء
وهي ليست بمقومة ولا مقفولة وبنا المعصية بخلق الفقير وهو غربة مقفولة ونعمة الشاة
كأن هذا الخلق كذا في الحاق **قوله** اما اولها فلاننا لاسلم ان الاخر باء الزكوة الى الفقير
لاننا ذلك الواجب لا احتمال ان يكون براء مبداء سلمنا باعتبار ان الحاق والوعيد الذي هو غير ذلك الدين
اولي من ابر الفقير فهو يقضي الاستبدال ان لو قيل بهذا المسمى لا يخار جميع الواجبات ولا دليل
على تعيين في ان يكون الاخير بعينها بل هو الظاهر حيث امر باء مالا يصح الا لا يخار البعض
بمطابق السلطان بجهر للفرد الات احزاب وتجمل الى بعض وكلامه حيث عين ذلك لا يخار الجمع
فلا جرم نقض الادان بالاستبدال واما ثانيا فلان نقض ان يجب الاستبدال كما يجب ذلك
في التمثيل المذكور وليس كذلك لانه يخرج عن العمدة باء عين الشاة لا يقال ان الشاة لا يقع
عن الزكوة من حيث هي بل من حيث انها مال منقوض لانا نقول انه ممنوع فانه لو سلم الشاة لوجب
الى الفقير وقد انتقضت قيمة يوم الاداء من قيمة يوم الوجوب جاز ولو كان اخر زرع عن عين الزكوة
بااء عين الشاة من حيث ان مال منقوض لوجب ان لا يجوز لانه اعتبر عند ان حيفر واداء
في احوال منقوض قيمة يوم الوجوب لا قيمة يوم الاداء واما ثالثا فلان قطع بان ما اوجب الشارع
في مال الاقرباء مال سنياء وجواب الفقراء اكثر منه فلا يمكن ان يجمع الواجبات فلا يكون امر باخبار الواجبات
مروءة انما لا يثبت بها فلا يكون ذلك اربا لاستبدال لان يقال ان القيمة تصح لنفسها الجمع كذا لا يثبت بالجمع

لغيرها

لغيرها والمنة عارض ولا معتبر بالتعارض واما رابعها فلان عين الشاة يصلح لانها الواجب المتقضة
لغيرها وتيمم في صورها ما يقع اخر كالدور والنسل في غيرها ما في غيرها وسكن اخر كما كانت اهل
من القيمة فلا يخري القيمة عنها اذ الكمال لا يتبادر بالناقص الا ان يقال انما يقال ان القيمة من
حيث فوات الدور والنسل متتابعين بها من تبعية قضاء الخواص بها فلا يكون النقص من عين الشاة
واما خامسها فلان قيد الشاة لما كانت ساقط عندنا وجب ان يغير القيمة يوم الوجوب دون الاداء و
عند ان يوسف ومحمد رحمهما الله يغير وقت الاداء قال لا لان الواجب العين بغير النقص وقد منع العين
بغير القيمة يوم المنع لولا النقصية الا ان يقال ما ذكر من سقوط قيد الشاة او وجوب حال منقوض فهو
مخرج الى ضيقه الله اما عندنا يجوز القيمة باعتبار اننا نقيد فاق عين الشاة بغيره فقامر
وتسقط الشاة باءها فالواجب عندنا هو الشاة غير انها كما تسقط باءها غير انها تسقط على الذي
هو مثلها ايضا والخلف انما يصار اليه عند منع الاصل ويوم المنع هو منع الاداء فيعتبر قيمة ذلك اليوم لا القيمة
منه كانت القيمة خلت وجب ان لا يقال انها عند امكان الاصل لانا نقول انها وان كانت خلت فهو اصل
من حيث ان الواجب الاصل وهو الشاة الوسط يعرف باعتبار ما يجوز اوانها عند امكان الاصل علما
بجهر كونها اصلا وبغير قيمة وقت الاداء دون الوجوب فلا يخار كونها خلفا واما سادسها فلان الحاق
الزكوة بالخدمة مما يتصل فيه ليس الواجب فيه مالا يسر كما في الزكوة بل الواجب فيه به الاتقان
من الامام والرخية قال الله سبحانه عليه وسلم خذ من كل عالم اوحاكة دينار او حوله معا فربما رة
الى ان الواجب معا فربما يخرج من ان يهودان يور معا في منسوب اليها فقد الدنيار ومن اى حال كان
ما يقع به كفايته المتبادر وانما يكون من قبيل الزكوة اذ كان الواجب مالا معين ثم لو خذ به ما يصلح
بدل له **قوله** لان القليل مانع للكثير قال الشارع وبنا القليل انما تنضم بقوله او اكثر ولا يستقيم
لقولنا لو اختلفا نصف الجمل **قوله** الظاهر انه تعييل لقوله من التي تنضم بالاداء في اكثر الجمل لا لقوله حتى
لو اختلفا الخ فلما وجبه عليه ان يصح تعييل لقوله او اكثر لا لقوله لو اختلفا نصف الجمل ثم قد يخرج الى
الفرق بين برعي نصف الجمل وتعلق نصف الجمل وما اذا خرج الام مع البراق وما سوا حيث ينقض
الظاهرة احتياطا ولا يخاطب بها في جعل ما يبراع نصف الجمل ساعة احتياطا وجوب الزكوة مع ان
وجوب الفدا ايضا مختط عليه كاستفاضة الظاهرة **قوله** فاستفاد في اثناء الجمل قبله لان المستفاد
بعد الجمل لا يقيم **قوله** بان الحاشية هي العلة في محل الاجماع دون التبعية لانه قاصد والتعليل بالتحريم
باطل على ان تاثير الحاشية والضم الظاهر من تاثير التبعية **قوله** فيعتبر اعتبار الجمل لكل مستفاد ومشرط
الجمل بالتمسك وانما قيل ان يقول كما يغير عليه ذلك يغير عليه اذ الزكوة من مال لم يحصل فيه النماء
لا حقيقة ولا اعتبارا بل هو اعتبار عليه وبهذا تعييل متبادر قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه
الجمل فاق القول بالغير يودي الى الوجوب الزكوة في المال لم يحول عليه الجمل وليس في الاداء والارباب
لانها تابعة للاصل في الملك في ان يكون تابعة في وطيفة الملك وهي الزكوة ولا كذلك المستفاد

وجواب ان القيمة في ذوات القيم ان كان لها حكم العين في عين حقيقة فمن حيث الالها حكم
 العين وجب الا يسقط الزكاة عند استحقاقها ومن حيث انها ليست بعين حقيقة لا يسقط ومن كانت
 واجبة فلا يسقط الشك وفي سبيلنا الحاجة الى الجواب وقد وقع الشك فيه اذا القيمة او اعتبر
 عين القيمة ولا يجب ان اعتبر غير ما يجب فلا يجب بالشك واما ثانيا فلان اذا استوفى
 ذوقه او خرب ذوقه وشبهه مسلم باخذ بقيمة الخبز والخبزير فلو كان القيمة الخبزير حكم عينها لما
 بقيها لانه لا يأخذ بعينها اللهم الا ان يجعل البيع بالخبزير وكيفية من ذوات القيم في حق الشفع
 بعبارة قيمة مثلا اذا باع دارا بخبزير بقيمة عشرة بغيره في حق الشفع بعبارة قيمة نظرا الى ان
 الواجب على الشفع قدر قيمة الخبزير عوضا عن دار الشفعي لا عن الخبزير وانما هو في حق القيمة الخبزير
 وشبهه عوضا عنها كما في مسئلة العشرة لا قدر قيمتها عوضا عن غيرها اذا القيمة انما يأخذ حكم العين
 حكم الشفعين فاذا اعتبر عوضا عن الخبزير يكون حكمها في حكم غيرها والالا ايضا للقيمة حكم العين من وجه
 فاعينها ما عينا في حق الاخذ وعندنا في الاعطاء فلا يجوز اخذ ثمن الزكاة ويجوز اعطاؤها في الشفعة
 وذلك ان الاخذ حيازة والاعطاء تبعه فصار كالمسألة فمن جاز الانتفاع بها بالاستهلاك
 والازالة دون غيرها نعم يمكن بكل القيمة او احدها حيث يأخذ منه ذممة الشفع ابو
 البث روي عنه رواية عن ابي بكر في وعده بان كان حاله في الابتداء في تغيره ما لا في الانتهاء بان يترفع
 عن كذا في التعليل المذكور في الكتاب يقتضي ان لا يؤخذ منه شيء لانه من ذوات القيم وكان كذا
 الا ان يمنع المسئلة على من عللة المفسف روي عنه او يقال ان لا يؤخذ العشرة من قيمة الخبزير مما فيه
 من شبهه الاخذ من عينه باعتبار ان القيمة في ذوات القيم وجد القيمة لشبهه بالخزير على ما صار كذا
 فمن تلك الشبهة فيها الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة بهذا وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال ولو
 يتم بيعا الى بيع الخبزير والخزير واخذ العشرة من ثمنها وانه يزل على جواز اخذ العشرة من ثمن الخبزير
 الخبزير جميعا كما قال زفر روي عنه الله ان يجعل القيمة في بيعها للخزير فقط والا فالظاهر ان يقول ان يبيها
 بعض القيمة **والجواب** لم يبيها عشرين غير متناه بل سكر عشرين الاولى وذكر الثاني **باب**
المعادن والركاز قول وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسكن عليه لقوله عليه السلام العجماء حرمها حصارا
 واليه حصار المعدن حصارا وفي الركاز الخمس ويل على ان الركاز غير المعدن وانه لا خمس في المعدن
 ولكن ثمانية وعشرون اذا من استاجر حافرا بغيره بئر او سقي من المعدن ما كان عليه لاصحابه عليه وكذا
 ان وقع فيها انسان فملك ان لم يكن عدوانا وليس مناه ان لا خمس في المعدن من الذهب والفضة
 بل يل ان النيس صلى الله عليه وسلم عن الركاز فقال الذهب والفضة الذي خلف الله تعالى في الارض
 يوم خلقه وتخص عليه السلام على اخذ الخمس في الركاز نعم ان قوله المعدن حصارا محمول على ما قلنا
 ثم الثاني روي عنه محمد بن جابر عن ابي عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع البهائم على
 الحارث الرائي معادى القبيلة وحيثما حصة الفرع فنلك المعادن لا يؤخذ منها الا الزكاة ثم قلت

روي الله في المعادن ثلث احوال احدها مثل قولنا والثاني مثل قولنا ملك روي الله وهو القول المذكور
 في الكتاب والثالث انه ان وجد بتعب وموتة ففقد ربع العشر وان وجد بدونه ففقد الخمس **قول**
 لثبوتها على الظاهر واليد على الظاهر يد على الباطن حكم لاجتبه **قول** فاعينها الحكم في حق
 الخمس والحقيقة في حق اربعة الاخماس ولم يتركس اذا الحقيقة اقوى في حق اربعة اربعة
 الاخماس ولاننا في اعتبارنا الحقيقة في حق الخمس فجعلنا للواحد دون النصف مع ان الحقيقة
 يحاط اثباتها لزمنا اعتبارنا في حق اربعة الاخماس لاننا لما اعتبرنا في ابطال الخمس هو عبارة
 في اثباتها فلان يعتبرنا في ابطال اربعة الاخماس ولا يحاط فيها اولى بهذا حاصل الحقيقة ولكن
 قد يتاخر في كون الخمس عبارة لما عرف في الاصول انه حق قائم بنفسه لا يتعلق بذمة المملوك ولا يلزمنا
 ادائه طاعة ولذا لا يصير من الاو ساج حتى جاز صرفة الى الماشي قال النبي عليه السلام يا بني
 ما شئتم ان اتم كرهكم عسالة الناس وعوضكم خمس الخمس ولو كان طاعة او شبيهها لوجب منها
 عن لا يكل له الوسخ **قول** ولان من اجزاء الارض مركب فيها ولازمة في سائر الاجزاء كذا في هذه الآية
 لا يخالن اكل بخلاف الكسرة لا بد غير مركب فيها وفيه بحث اما فلان هذا تعليل بمبدأ قوله عليه السلام
 وفي الركاز الخمس فانه مطلق يتناول الدار وغيره واما ثانيا فلان بعض الاجزاء وان كان لا يخالن
 اكل لما فيه من مخالفة الشيء لنفسه فقد يخالن البعض فان المسك بعض دم الغزال وهذا لا يلزم ان
 مخالفة البعض لبعض آخر ولا يمنع منه واما ثالثا فانه لو وجد في ارض سبعة نجس الخمس مع انه لا يخالن فيها
 حيث لا عشر ولا خراج لعدم الخراج والممكن من الزراعة واما رابعا فلان لو كان من اجزاء الارض
 كذا التيمم عليه كذا الاجزاء فان جوابه ان من اجزاء الارض ان يدخل في بيعها بخلاف الكسرة لان
 جميع الوجوه فنية اشكال لان دخوله في بيع الارض بناء على كونه من اجزاء الارض فلو كانت الخيرية
 بناء عليه لزم الدور ولان الخيرية لو كانت باعتبار الدخول في البيع وجب ان لا يخالن كذا الا في حكم
 البيع خاصة لانه لا يخالن في حكم آخر وهو المونة ايضا بل الواجب ان المعدن وان كان من اجزاء
 الارض فقد خالف سائر الاجزاء في الوصف لوجوه كثيرة فلم يبين من اجزائه حكما والصعيد اذ
 التيمم وقع مطلقا فيصير الى ما هو صعيد حقيقة وحكما فلا يجوز التيمم بما هو صعيد من وجه **قول** حتى كانت
 للواجد اذا وجد في ارض غير مملوكة لاصد ولو وجد في ارض مملوكة لاصد فاربعة اخماس لما كان
 الرقبة كذا في اكلنا في **فان قلت** قد وضع المسئلة في ارض خراج او عشر فلا يتصور ان
 الارض عشرة او حرا جنة ولا يكون مملوكا لاصد اجيب بان المراد بالارض العشرة
 والخراجية اعم من ان يكون عشرة او حرا جنة في الحال او على قدر الزراعة والاصحاب فيسأل
 الاراض المباحة ايضا لانها حرا جنة على تقدير الزراعة ولان الارض المباحة ان كانت قد بية
 بالخراجية فهي في حكمها حرة لاصحابها احد يؤخذ منها الخراج فان كانت فريسة بالعشرة فهي
 في حكمها يؤخذ منها العشر لاصحابها **قول** وان وجد ركازا الى كثيره اوجب الخمس على كل

لما رويناه وهو قول علي السلام وفي الركاز الخمس اسم الركاز مطلق على الكثرة كمنع الركز وهو الالباب
فانه يثبت ركوز فيها بالاثبات العباد وركوزهم وعلى هذا يكون المراد بالركاز الركوز في الحديث
المعدن والركاز جميعا ليصح التمسك به في الموضعين وليس جمع بين الحقيقة والجواز ولا عموم مشترك
لان نفس الركوز مشترك بينهما لان كلاهما ركوز فيه اي اثبات وان اختلف الركزان كما في الحديث
فالظاهر ان الركاز يطلق على المعدن والكثرة حقيقة على اختيار المصنف رحمه الله ولكن ذكر الشيخ في الكفاي
ان اسم الركاز حقيقة في المعدن مجازا في الكثرة حيث قال في اول الباب ولنا قول علي السلام
وفي الركاز الخمس وهو للمعدن حقيقة لانه مأخوذ من الركز وهو الالباب وهذا المعنى حقيقة في المعدن
لانه خلق فيه مركبا وفي الكثرة مجازا للجوار واما الحقيقة اجماعا فلهذا التمسك بطريق
لا يجاب الخمس في الكثرة مشكلا لاستلزام الجمع بين الحقيقة والجواز والله تعالى اعلم **باب**
زكاة الرزق قوله ولا يبي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه السلام لام ما اخرجته الارض فغني
الغرم من غير فصل بين التعليل والكثير والعام المتفق على قبوله اولى من الخاص في قوله كذا في الكفاي
وفي بحث اما اوله فان قوله عليه السلام ما اخرجته الارض فغني العشر مطلق في التعليل والكثير
كما ان قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة مطلق في الشاة وغيره فاما انكم تركتم اطلاق قوله
في خمس من الابل شاة بقوله عليه السلام لام في المواعيل صدقة مع انه خاص اختلف في قبوله فيك
رحم الله بقوله بالزكاة في غير الشاة ايضا فاعلم ان الاختلاف في قبول الخاص لا يوجب حلا في تخصيص
العام به والجواب ان الخاص المختص ان كان احط من العام المتفق فالخاص المروي في باب
الزكاة مؤيدة باشارة النصوص الدالة على اشتراط النماء اذ لا نماء في غير السوائم فاستوى في العام
الوارد فيه فيصح شتمه اما الخاص الوارد فيها كحرمة فلم يحرم ما فيه من التناول باعتبار كونه مختصا بتمتع
فلا يعارض العام المتفق على قبوله واما ثانيا فلان الخاص المروي في هذا الباب من قوله عليه
السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وقوله عليه السلام ليس في الخمس صدقة
متفق القبول اما عندنا فظاهر ولذا عنده لانه يقول بان المراد بالصدقة في حديث الزكاة
لانهم كانوا يتباهون بالاداساق وقيمة الوسيق اربعون درهما والحديث الثاني عنده محمول
على نفق ولاية الاخذ للعام وكان الخاص مقبولا بالاتفاق واما ثالثا فلان الظهور ان الخاص
الذي روينا انما صار مختصا بالتبوك لترك ابي حنيفة رضي الله عنه العمل به فلو كان تركه محله لكان
مختصا بالتبوك لزم الزوال والله باطل **قوله** وبه ان هذا الحديث اخذ ان حنيفة رحمه الله فغني
اي في نفق ولاية ولاية اخذ الصدقة وهي الزكاة للعاشرة لا يكتفى على نفق العشر لقوله عليه السلام
ما اخرجته الارض فغني العشر ولا على نفق الزكاة لوجوبها فيها اذ بلغت بها بالاتفاق فتبين لكل
على نفق زكاة ما اخذ العاشرة وفي الحاشية كذا في نفق العشر وهو يفتح الباب اخذ العاشرة العشر
وهو بالعاشرة ديك سدن والله اعلم **قوله** لعلي لارض عشرية مكانه سماه ارض عشرية مع

من حيث يؤخذ ضعف العشر والآفة ارض ارجية وضعف العشر يؤخذ بوجه ارجية من غير
مصارف ارجية كيف وابتداء وضع العشر على الكفاي لا يجوز كونه عبادة نعم بكل ما سمي
من قوله وفي ارض الصبي والمراة والتقليد ما في الرجل يبيع العشر المضاعف في العشرية والارجية
الواحد من ارجية فانه يشعر بتحقق الارض العشرية حقيقة في حق التعليل وانه مشكلا اذ الكفاي
لا يابى هل للعبادة والعشر عبادة ولذا لا يجوز وضع العشر عليه ولا الساع على العشر عند ابي
حنيفة رضي الله عنه **قوله** لان الصلح جرى على تضييف الصدقة دون المرتبة المحضة يعني ان الصلح
وقع بيننا وبينهم على ان تضييف عليهم ما يتداه المسلم والارجية ما لا يتداه المسلم فلا يضييف
عليهم واما العشر فمما يتداه المسلم فيضمن عليهم باعتبار الصلح **فان قل**
هذا يقتضي ان لا يؤخذ من التعليل ارجية مضاعفا في الارض ارجية التي اشترى اياها من ذي
لان ارجية لا يوضع على المسلم ابتداء فلا يوجد من التعليل ضعفه كمن ان يقول لم لا يؤخذ من
في الارض ارجية التي اشترى اياها من ذي ضعف العشر كما لا يوجد من الاراضى الاصلية لم لا يوضع
الصلح على ان يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم ان الصلح في الاراضى الاصلية والمشتراه
الارجية ان التعليل لو اشترى من مسلم ارضا عشرية يؤخذ منه ضعف العشر لا طلاق هذا الصلح
فعلم ان الصلح دفع في الاراضى الاصلية والمشتراه جميعا **اجيب** اما لا اصل للصلح وبع طلقا
بل وقع في الاراضى الاصلية لم فلا يدخل تحت الصلح من استرداه الاراضى ارجية والمشتراه
العشر فمما اذا اشترى التعليل ارضا عشرية من مسلم فليس ذلك باعتبار اطلاق الصلح بل باعتبار
انه لما قدر انما العشر على التعليل كونه عبادة وكما ذكرنا من اهل ارجية اجتنابا الى التضييف ارجية
او يضييف العشر من ان التضييف ارجية يكون بتدليله للوصف بخلاف ارجية لانه تغيير للذات
والتعليل باهل التضييف وارجية جميعا فيصار الى الارجية **قوله** اما لا اول فليحل الصنف
الى الشفع تحت التحويل فيما اذا اخذ الشفع منه البائع ظاهرا ما اذا اخذه من يد المشتري
فشكل اذا الشفع حينئذ يمكن على المشتري جبر او يكون العود على المشتري الا ان يقال
العشرية للتعليل هي الارض المملوكة لم من الاصل سميت عشرية كما ذكرنا ان يؤخذ من العشر
مضاعفا او المشتراة من مسلم والارض ارجية من الارض ارجية التي اشترى اياها من مسلم
او ذي فانه يؤخذ منه ارجية ولا يضييف فارجية على ما نحن فانما ارجية الاصلية بان
كانت مملوكة له من الابداء فلا يتصور في حق التعليل لان كل ارض مملوكة له من الاصل
وهي عشرية بمعنى انه يؤخذ منه العشر مضاعفا **باب من يجوز دفع الصدقة قوله** وهو
الفقر والمساكين والعاملون والكتات والمديون ومنقطع الفقر وابن السبيل والاصل
قوله تعالى انما الصدقات للفقر والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الربا
والغاربين وفي سبيل الله وابن السبيل واما الفقير فيقتضى جنس الصدقة على الاوصاف المذكورة فافهم

بما كان قبل لم لا يفرحهم بخلافه ليريش الى لا ينداحم ولا يكون لغيرهم **قول** وقد سقط بينهم
المؤلفه قلوبهم وهم قوم من روات العرب منهم كما يؤولونهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليسوا او يسلم قومهم باسلام ومنهم اسلموا فيز يد تفرحهم على الاسلام لضعفهم ومنهم يعطيهم
ليرفع شرفهم ثم سقط بينهم بعد رسول الله عليه السلام باجماع الصحابة رضي الله عنهم في صدر
خلافه ان يكره لهم فزعم بالراي فاجفوا على سقوطه عند زوال الداعي وقد روى انهم جاوزوا عند
الصدق رضي الله عنه فبذل لهم الخط فجاوزوا عند عمر فمزق خط الصدق وقال هذا شيء كان
يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم باليناكم فاما اليوم فقد اعز الله تعالى الاسلام فانتم
على الاسلام والافئتنا وبسكم الشيخ فجادوا الى الصدق فقالوا انت الحليفة ام عمر بدلت لنا
الخط ورفق عمر فقال انتا وهو لم يخالفه ولم يخاله الشيخ الكذاب بالاجماع لا يجوز لانه من قبل اشتها
الشيء بانتهام مدته كانتها صوم رمضان بانتهامه وجاز ان يكون في ذلك نص ذكره عمر رضي
الله عنه لا غيره ولا نهم علوا العلة وهو دفع شرفهم ليقبى بغير الدين تحية ولا يورد الى الدين صفاء
منهم فلما اتوا عنهم صار الاعطاء ذللا فلا يعطون وكان اشتها الشيء بانتهامه علة كذا في الكافي
وضعف الجواب الاول بان الحكم في المؤلفه قلوبهم كان مطلقا غير مغنيا بغاية ولا مخصوصة بمدة
واستنها الحكم المطلق بانتهامه وقته نسخ وانما لا يكون نسخا اذا كانت الغاية او المدة مذكورة
في النص وجوابه ان هذا الجواب بناء على جواز ان يكون في ذلك ان يكون الحكم مغنيا بغاية نص
ذكره عمر رضي الله عنه لا غير ولا على تقدير ان يكون فيه نص لاصفا وان ليس من باب النسخ بل هو
حكم مغنيا بغاية والنسخ يخفى حكم مطلق وضعف الجواب الثاني بان في النص مطلق والعبرة في
المنصوص عليه للنص لا للعلة كما كان سقوط شرفهم نسخا وجوابه ان العلة المذكورة مائة بغير النص
لانه حيث رتب الحكم على المؤلفه وفيه اشعار بان لا اعطاء لباين قلوبهم دفعا لشرفهم والحكم
يعتاق الى العلة الثانية بغير النص لانه يدور معها وجودا وعدما **قول** وكل وجه وجه
لاول وهو الاصح وهو قول عامة السلف قوله تعالى او مسكينا دامت به الى ليتصف بالتراب
من الجوع والعوى لانه لا يوجب له فاحترق وجعل التراب ازار النفس وهو قوله عليه السلام
ليس المسكين الذي لا يجد غنا يغنيه ولا يظن به فيصدق عليه ولا يقوم فيقال الناس وجه
الثاني وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى اما السنية كما كانت كما كان يعملون في الجواب
بان السنية كانتا عادية عندهم **فان قلنا** السلام للملك اجيب بان فيها استعارة بمعنى
نعم للخصم ان يقول لا دليل على صرف الكلام الى المجاز وما روى انهم كانوا استعاروها
فليس في العتوقا بحيث يترك فيه الطاهر النص القطعي **قول** ثم هي صفتان او صف
واحد فخذ ان حنيفه رحمه الله صفتان لا روى عن زيد بن الحارث الصدق ان قال
ابنت رسول الله صلى الله عليه وسلم نبايعته فاما رجل فقال اعطاني من الصدقة

يعطون على ان يسرده الله والفقراء
والشرف والحرمان من المسكين الذي

من الصدقة فقال عليه السلام ان الله لم يرض بكم بني ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو
فجزا ثمانية اجزا فان كنت من تلك الاجزا اعطيتك هذا كذا في المصاحح فلو كانت الغفراء
والماكين صفنا واحدا كما قاله ابو يوسف رحمه الله كما كانت الاجزا السبعة لثمانية وقد
عدنا النبي صلى الله عليه وسلم ثمانية طاهر الآية ثمانية بالحققة بدليل ان منقطع التمرة
او منقطع الحما المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله داخل في الغفراء وابن السبيل ليسهم
قول وقال الشافعي رحمه الله من تخل غرامة في اصلا ذات البين التي بينهم بالاصح
والارفاق حتى يغير احوال اسلاف ورفاق بعد ان كانت احوال الاختلاف وتفاوتها
الا حوالا لملازمة للبين وصف به فتبيل لها ذات البين كما تبيل للاسرار والصدور
والطفا ان ثمة عبارة من تكبير الفتنة والنايرة العداوة والشجوه هو يتك روي
عن قبيصة بن محارق قال تخلت حال فابنت رسول الله عليه السلام اسال فيها فقال
انتم حتى تاتنا الصدقة فتا لها كتم قال يا قبيصة ان المسالة لا تخل الا لاحت ثلثه رجل
بجمل حال فخلت المسالة حتى يصيرها الى آخر الحديث والجملة الذي استدان احد
ليصلح بين الطائفتين وقال عليه السلام لا تجل الصدقة للفقير الا لاحت الا ان قال
اولفام والعارف هو الذي استدان دينه ليصلح بين الطائفتين **قول** ولا يفرق
الا الاغنياء الغفراء عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصرف لقوله عليه السلام الصدقة
الا لاحت وعد منها الغفراء في سبيل الله قلنا اراد به الغني بقوة البدن والقدره على
الكسب لا بملك المال بدليل قوله عليه السلام وردنا في فقرهم كذا في الكافي وفيه بحث
اما ولا يفرق من جوار صرف الصدقة الى فقير قادر على الكسب سواء كان من الحرة المذكورة
في الحديث او لم يكن حمل الغني على العا د ر على الكسب لزم ان لا يجوز الصرف اليه وانما
ثانيا فلان قوله عليه السلام وردنا في فقرهم ترك الطاهر اذ ليس المراد هي الفقيرة
لجواز الصرف الى ابن السبيل وهو قد يكون غنيا بد او لا يمكن ان يراد بالفقر المحاجون
لان قوله عليه السلام لام لا تجل الصدقة الا لاحت باباه فتعذر العلة به فلا يجوز ان يترك
حققة **قول** لا تجل الصدقة لغني الى بهذا النص الجمل **قول** لان المصنف رحمه
الغفراء الى المستحق لمصرف الزكوة هم المحاجون ولا يشكل بالعامل لانه لا يستحق الزكوة
والا يستحق الاجرة في مال الغفراء كونه مجبوسا بجهنم والزكوة مالهم فيعطى حق منه
قول لقوله عليه السلام خذنا من اغنائهم وردنا في فقرهم اجم قلت التمسك
بالحديث لانه لا يشك ان الاسلام في المصنف مشكل اذ الضمير ان عايد ان الى اهل البين لانه
خطا بالعا د رضي الله عنه حين وجهه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن وقد استدلل المصنف
رحم باطريق المذكورة على كراهة نقل الزكوة من بلد الى بلد آخر وانما بان التمسك بما اذا كان الضمير ان

بان صدقة التطوع لم تكن طالا للنبي عليه السلام فانه عليه السلام كان يمتنع عن قبولها وكان
يقول انا اهل بيت لا يحل ان الصدقة وقالت عائشة رضي الله عنها دخل رسول الله عليه السلام
والبرص تغور بلحم تغزيت اليه خيرا واداما فقال عليه السلام الم ارب برص فيها لم قالوا بلى ولكن ذلك
لم تصدق على برصه وانت لا تأكل الصدقة فقال ان ايا صدقة ولنا هدية كذا في الكساح وكان في ذلك
الصدق تطوعا بديل كونه طاكذا ان كشت البرص في فعل ان صدقة التطوع ما من طالا له عليه السلام
فلو لان المال يندرس في التطوع طلت له كالحكمة الا ان يجاب بان المال وان كان لا يندرس
في التطوع كما قلنا فلا اقل فلا اقل من شبهة التندرس فاعتبرت تلك شبهة في النبي عليه السلام دون
دوى قرابته اطهارا كمال شرفه عليه السلام وذكر في الزاهد في قول تعالى وتصدق علينا بالصدقة
على الانبياء قبل الوحي جازم وغير جازم بعد البلوغ والوحي وقيل اطرام صدقة الغرض وقيل نبي عليه
السلام كان مخصوصا بذلك هذا كلامه وهو يشعر بالاختلاف في جواز صدقة النقل للانبياء والجهال
قلنا ان ينعى قول ولان الوقوع على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فينبغي للام فيها على ما ينعى عنده
وفيه بحث لان العائنه اذا اقصت في ظم ان الشهود كثيرا وجب او محدودون في قدر بطل قضاءه
وعلموه بان الوقوف على هذه الاشياء يمكن فلم يصير شهادته هو لا وجه بخلاف ما اذا رجعوا اليها
الوقوف على الحقيقة الصدق معذور فينبغي لام على كون الشهود صدقة عنده وقد وجدنا بدين الوقوف
بين ما اذا اقصت بشهادة شاهدين يظن انهما مسلمان فاذا هما كافران وبين ما اذا اقصت الزكوة بظن
انه مسلم فاذا هو كافر حيث يبطل القضاء ولا يبطل الزكوة مع ان كلاهما حق الشرع وايضا الوقوف على
طهارة الامام ايضا لا يمكن الوقوف عليه الا بالاجتهاد ومع انه لو اقتدس بامام يظن انه طاهر بان
انه محدث وجبت الاعادة عندنا **قوله** ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا يكتسب
لانه فقير والعقاصح المصارف وقيل لا يحل لصحيح الدين لقول عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لغيره من
المرقة بكسر الميم القوت السوي صحيح الاعضاء تام اخلته يعني لا يحل الزكوة لمن اعضاءه صحيحة وهو يقول
على الكتب وقال الشافعي رحمه الله لا يحل لمن يملك خبز درهم لقوله عليه السلام من سأل عنده ما يئنه
فقد سأل ان سألنا قيل وما الذي يعني قال خمسون درهما او عوطا وماروا بيا اولي بالشيء لانه
اسير وعنايت لان الروايات اختلفت في مقدار ما يئنه ففي رواية بعد ما يئنه ويغنيه فوجب
ان يؤخذ بالاحتياط او يؤخذ بالوسط لانه خبر الواحد الامور وكونه مرويا اسير لا يدل على تأخره ولا كونه
الا يرى ان قوله عليه السلام اشترى من ابوالاباء البنا اسير من قوله لا يستقر هو من البول فان وقع ذلك
حصل مستوخا لا سخي بل كونه اسير يدل على كونه مقدما مستوخا لان التكليف في بدء الاسلام لم يكن
الساقية **قوله** ان الغنى حكم لا دا فيتمتع به فيكون مؤديا الى الفقر **قوله** قال ابو يوسف رحمه الله في رجل عطل
رجلا الى درهم من زكوة كماله والرجل معسر وليد عليه السلام وبين في العطل بالدين درهم فوزنهما مائة مائة
كل اربعة مائة دفعها اليه بخره لاني من ركاته اذا دعوا الى مجلس اصدع ان ما سوى الماتين حصل اداؤه

الى الغنى لانه صار غنيا كما ملك ما تبين من الا لاني المذكورة **قوله** بان القياس ان لا يجوز
الماتين من الزكوة غير انما استحسانا باعتبار ان الدفع في مجلس واحد وان كان متفرقا بغير مجلس
قوله وفي الكافي ولنا ان الاداء لاني الفقير لان الزكوة انما يتم بالملك وحالة الملك
المدفوع اليه فقير وانما يصير غنيا بعد تمام التملك فصار الغنا عن التملك ضرورة وهذا لان
حكم الشيء لا يصلح ما نفا اذا المانع ما سبقه لا ما يملكه ولو كان حكم الشيء ما نفا لما صح ايصال
الطعام الثلثة لانها بالايصال فيصير اجنبية وهذا كلامه **قوله** لا يشك في ما سبق في الا جازع
انه اذا استاجر به ليجل نصف طعام بالنصف الاخر لا يجب الاجرة لا السمي ولا اجر المثل لان المثل ما جاز
ملك الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا ليجل طعام مشترك لا يجب
الاجر لانه ما من جرح ولا يؤمل لنت فلا يمتنع تسليم المعتود عليه بهذا لفظ الكتب
فقد جعل ملك الاجر بالتعجيل ما نفا لصحة الاجرة فمع انه حكمها الا ان يقال الاجرة معتود بخدوة
تستد ساعة فساعة على ما عرف والاجرة بالتعجيل تدخل في تلك الموجر فيصير الطعام مشتركا بجزء
التعجيل فالاجرة بعد ذلك تستعد في طعام مشترك فيبطل في الاجرة **قوله** حكم الاداء فينبغي
هذا غير محتمل المحارب من المذهب ان حكم العدل بغيرها كما ذكر في البردوي من قوله ليس
من صدقة الكمية الحقيقة فقد مرها على المعلول والمعاون شبهة التندرس من باب الزكوة باب الاحتياط والشبهة
فما كفاط فيه كالحقيقة وجوابه ان حكم العدل لو كان معارنا لهما بالاعتاق كمان الماتين الى الفقير
شبهة العرف الى الغنى ولكن المعاراة لما كانت مجتمعا فيها نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة والمعتبر
هو الشبهة دون انزال عنها وان كان في محل الاحتياط والله اعلم **قوله** يكره نقل الزكوة من
بلد الى بلد وانما يفرق صدقة كل فقير فيهم لما روينا من حديث معاذ وهو قوله عليه السلام خذنا
من اموالهم وردنا في فقرهم **قوله** ان كان المراد بالخذ من اموالهم من اموالهم في فقرهم
في فقرهم فلا دليل على كراهية النقل اذ الواجب على هذا هو الرد في فقرهم **قوله** المسلمين
كان من مكة البلدة او من بلدة اخرى وان كان المراد الاخذ من اموالهم في فقرهم والرد في
فقرهم فلا دليل فيه على وجوب الرد الى فقرهم المسلمين وقد عكس المصنف رحمه الله سابقا
على اشتراط الاسلام في مصرف الزكوة على ان اليمن اسم البلاد فلا يملك فيه كراهية النقل
من بلد الى آخر **قوله** بان المراد هو المغة الاول اى خذ من اموالهم في فقرهم المسلمين وردنا
في فقرهم المسلمين فكذلك دليل على اشتراط الاسلام والمصرف غير ان الفقير المسلم لما كان معروفا
للمجاورة في نفس الاسلام كان الفقير المجاور احب اليه بالعرف لما فيه من المجاورة في نفس الاسلام
والجوار جميعا ونقل الزكوة من الاحق اليه بغيره بكونه **قوله** واسئل الفقير اخاه الفقير
على انها اذا نقلت واديع بسقط الغرض الا عند من عبد الفقر كجديث معاذ وهو ما رووه
عن ابي عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذ الى اليمن فقال كنت

ما في قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله فان
اطاعوا ذلك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات في اليوم والليلة فان اطاعوا ذلك فاعلمهم
ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقراتهم ولنا ان المصنف مطلق الغفر
لنور الله انما الصدقات للغفر ولا ذكر لك ان فيه ما ينبغي بالمكان يكون سنخا وهرين معاذ
عننا لانه عليه السلام قال ذلك لاهل اليمن وهي بلاد شتى على ان مراده عليه السلام انه
لا طبع له في الصدقة بل هي مرفوعة الى فقر المسلمين كما هي مأخوذة من اغنيائهم **باب صدقة الفطر**
قول واجبه وما ذكر في المحيط عن ابي حنيفة وحيث انه لا يسع تركها فقهاه ان وجوبها
ثبت بالنسبة بدليل قوله لا يسع تركها **قول** والاسلام لتنعق قرية ولما قيل ان يقول يجب
ان يشترط العقل ايضا لان شيئا من العبادات لا يجب على غير العاقل وسيأتي ان صدقة
الفطر تجب في مال الصبي وان كان غير عاقل يودي عنه وليه على قوته بوجه يجب ان يقول
وليلة اذ الزيادة على قوت يوم وليلة جميعا بشرط عند الشافعي رحمه الله على ما هو المذكور
في الحاوي وسر المصنف رحمه الله كانه اراد بالزيادة على قوت يوم لنفسه وعيال الفراع
عن حاجته الاصلية من الثوب والسكن والخدم ولان الفراع عن جميع ذلك شرط عند الشافعي
رحم الله **قول** لان السبب في وجوبها وبطلانها اشتراط المونة له وجه لان
قوله عليه السلام اللهم عن يدي يولد بدل عليه اما اشتراط الولاية فلا يكون له وجه واما ما ذكر
المصنف رحمه الله بقوله الاصل في الوجوب راتب وجهه بوجوبه وبطلانها فيلحق به ما هو في
معناه فلا يصلح للزمام الحضم لانه لا يرى راتب اصلا في هذا الباب حتى اوجب الصدقة على
عن عمدة المسلم مع انه لا يجب على الكافر عن نفسه وايضا النص كما يتناول
غيره ايضا ممن يزوجهم بوجوبه فلا حاجة الى الحاق غيره به راسه وانما يجازي الى الاطلاق عند
انعدام النص **اجيب** بان قول عليه السلام ادوا عن قومون وهو قول عليه السلام
ادوا عن كل واحد عام لا يمكن اجماعه على العموم فان الكتاب يكون نفث وما كيد ولا كيد عليه
فطرة ولا فطرة مما كيد اتنا ما وكذا لا يجب على الرقيق فطرة زوجة اتنا ما وان كان يجب ففطرته
عليه فيحمل على اخص الخصوص والموت المولى عليه مراد اجماعا فسقط ارادة غيره او تنزل فخص
عن هذا نحو الكتاب وما كيد وزوجه بالاجماع فيخص كل من لا يملك عليه بالقياس والجامع عدم
الولاية فلا يبقى في النص لا الموت المولى فيكون الولاية شرطا بالضرورة واما قوله
والاصل في الوجوب فتوجه انما لا يوجد الفطرة عن غيره يدور مع فطرته وجوده وعدمه ما
بدليل الكتاب وما كيد والعبيد مع زوجته عرفنا ان راسه هو الاصل فيه فيجب كل من
هو بعينه في الولاية والمونة دون غيره فعلمنا به لانه الاجماع ان المراد بالنص هو الموت
المولى عليه دون غيره **فان قلت** لو كان السبب هو الراتب المكون المولى عليه لما

وجب الفطرة في مال الصغير لعدم ولايته على امره **اجيب** بان الصغير وان كان نفثه حكم
لان ولايته ولاية العالم مقام نفثه كولايته على نفسه والامر ان يقول عن قومون اعم
من ان يكون من مال او من مال الصغير وكوسم ان المراد هو المونة من مال فيقول
ان المونة وان سقطت عن الاب لا تستغنى الصغير فسيب الايجاب على الاب موجودا فحلت
كانها عليه الا ترى ان فطرة العبد الموصى برقبته لرجل وبخدمته لاخر على ما كيد الرقة
لانه وان لم يجب عليه مونة بعرض استحقاق منفعة لاخر فسيب المونة فام في غير المونة
على ما كيد الرقة حكما **فان قلت** لا يجب على الجد صدقة نافذ وان كان يكونهم وبطلانها في
الرواية اجيب بانه لا اعتبار بالعارض عدم الاب فلا يعتبر **قول** فان عنده وجوبها على العبد طرقت
بن عمر رضي الله عنه فوجد صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكر وانث صغير وكبير نصف صاع
من براوصاعا من شعير وعنده ما وجوبها على المولى بسببه كالزكاة لقوله عليه السلام ادوا
عن كل حر وعبد فيؤدي الى الشئ وفيه **بحث** لان الزكاة تنقل بالمالية والفطرة لا تنقل
بما حقه يجب عن ولده الصغير فلا يؤدي الى الشئ الا يرى انه يضمن ثمن عبادي صدقة
فطر الى ما عنده من الدراهم فلو كانت وجوب صدقة الفطر في عبيد التجارة منضبا الى الشئ وجب
ان يضمن ثمن عبادي صدقة فطره الى ما عنده بخلاف الشئ او البذل لحكم البذل كما
لا يضمن البذل لمن لا يملك الزكاة الى ما عنده احتراز عن الشئ وجوابه انه الزكاة وصدقة الفطر
متحدان من حيث الجنس لان كلاهما صدقة متحدان من حيث السبب فسيب وجوب الزكاة المال النال
وسبب الفطر الراتب فعلمنا لا يجب الفطر في عبيد التجارة على جهة الاحاد وصفا عن عبادي فطرته
الى ما عنده من الدراهم على جهة الاختلاف في ايجاب الفطرة في المشتري للمثارة الذي هو سبب وجوب
الفطرة والزكاة بجهتين مختلفتين لوجوب اعتبارهما في ثمن لم العبد المودى فطرته الى ما عنده لان الثمن
ليس بسبب الفطرة التي بها يكثر الراتب اليه حكما او تقدير الشئ في الزكاة حرام وهو شبهة
في الحرام كالحقيقة والفطرة مع الزكاة متحدان حيث ان كلاهما عبادة مع فطرته الفقراء
فلو جبت الفطرة في المشتري مع وجوب الزكاة في غيبته ولو باصلا في الجهة لزم شبهة
الشئ فيجوز كحقيقة ثم المعبر عن الشبهة دون النازل عنها فيما ضم ثمن العبد الذي ادرك فطرته
الى ما نزلت الشبهة الى شبهة الشبهة لان الفطرة اخذت من مبدل ولو اخذت من غير مبدل
في لزوم الزكاة شبهة الشئ ولكن كما اخذت من مبدل نزلت الى ما دونها وبمثل هذا نقول فيما
اذا اشترى ارضا عشرة للتجارة لا يجب فيها الزكاة ولو باع عشرة ادى عشر ما ضم ثمنها الى ما له
وكذا اذا اشترى فراجة للتجارة يجب فيها اربع دون الزكاة ولو باع فراجة ضم ثمنها الى اربع
ونحنه انما العشر والزكاة جنس واحد من حيث ان كلاهما صدقة وكذا الزكاة مع الخراج
لان كلاهما سبب لبعاء الاموال والسبب في هذا وان اثنى اربعة ولو جعلنا بل العشر او

او اطراح الزكوة لزم شبهة الشيء بخلاف ما اذا ما عاها بعد ما ادى عشرها او خرجهما فان غنم يضم
لان تلك الشبهة الى منزل ما دونها ما ذكرنا ثم يشكك الفرق بين الارض المشتركة للقرابة والعهد
المشتركة لها حيث يجب في الارض العشر او الخراج دون الزكوة وفي العبد يجب الزكوة دون النطرة
والفرق ان لما تقدر الجح لا فقه من شبهة الشيء دخل الاقل في الاكثر والاقل في العبد النطرة وفي
الارض الزكوة او تقول او بينا اكثر نظر النظم او العاقل والاعلم **قول** والاضافة الى العطر جاز
على ما قال ان الصدقة تصان الى النظر ايضا في حديث ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة العطر بل اضافته الى العطر اشهر من اضافته الى الراس
حتى لقبوا بها بباب صدقة العطر فاجاب بان الاضافة الى العطر باعتبار شرط بدليل ان يتعد ويتعد
الرأس مع الخد اليوم ولو كان الرث سببا لما تعدد وقد يقال ان العطر عندنا في رءوسهم
على المودى غنم ثم يخلط المودى فلا تعدد عنده بل على كل فطرة واحدة فكان وقت النظر كوقت الصلوة
لان يقال قوله ولما انما تخرج او تادى فانا قد ثبتنا ان الوجوب على المودى دون المودى غنم
وقد استدلل على ان السبب هو الرأس بقوله عليه السلام اذ او غنم توفون بوجهين احدهما انه عليه السلام
اشار الى الصدقة من المون والحاج الى المونة هو الرأس فكان هو السبب للوجوب وان في ذلك على ان كل من
الانواع الشئ فاما ان يكون سببا بنظر الحكم عنده او محلا لثبوت الحق عليه فيؤدى عنه وبطلان الاستدلال
على العبد والتفريق بين الاول **قول** بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق جزاء فليكن كل واحد منهما ما سبي
عبد او حارب ما له ملك كل واحد منهما في البعض كامل وقولها بشكل المضاربة حيث قال اصحابنا
جميعا فمن دفع الى آخر الف درهم مضاربة فاشترى بها عشرين كل واحد سببا والى الثاني ان اعتق المضارب
لا ينفذ ولكن يجب القسمة جميعا لصار الدفع جميع المضارب وكان ينبغي ان ينفذ عنه كما اذا كان عبدا
واحد فتمت النان وكذلك لا يلزم الزكوة في نصيبه حيث قالوا لا يملك شيئا من العبد من ان
كل عبد على حدة كان ليس من غيره في حق انشاء الشركة بينهما وعند ذلك لا يفضل شيئا من العبد من الراس
المال فلم يثبت له ملك وكانت هذه المسئلة ناقصة لما اذا من ان القسمة يجب في العبد جبراً وذكر الراس
في هذه المسئلة فذهبوا كما ذهبوا الى حيفه رحمه الله لانها يقولون ان العبد بمنزلة اجناس مختلفة
حكى الا ان يرى العاقل الصلاح في الجح او وراضوا على ذلك ولو لم يوجد ذلك مستثنى وبالجمله فتمت الجواب
يجب في العبد عند ما وجب ان ينفذ عنه في مسئلة المضاربة ويجب على المضارب زكوة نصيبه وليس
كذلك وان لم يجب الا اذا اراد العاقل الصلاح او راضوا عليه لزم ان لا يجب صدقة العطر على
واحد من الشريكين في العبد عند ما لا يجب عنده **قول** ولنا ان الملك موقوف الى آخره
قلت لو باع او اشتراه على انه بالخيار لم يبع ورايهم انها يثبت الشفعة للبائع ان كان الخيار له
وللمشتري ان كان الخيار له فاعني ليشترى من الشفعة ليس الملك دون نوتره ولو وجب الزكوة والنطرة
اعتبر نوتره مع ان كلامهما من حق الملك على الشفعة اولى باختيار الملك المنور لاجلها لانه حق ضعيف يثبت

يثبت مع منافاة الدليل وبطلان ما في شيء **فان قلت** ان اقام البائع او المشتري على اخذ الد المبيعة
بحيث دارة كالمبيع او المشتري بالثمن استضمن اسقاط الخيار لانه دليل استدانة الملك في الدار التي
يشفع بها اذا الشفعة شرعت لدفع الجواز على الدوام فيظهر بعد الاخذ بالشفعة نوتر الملك من وقت
العقد فيرتب عليه الشفعة **قلت** الاخذ بالشفعة ان كان يتضمن اسقاط الخيار الموجب ليعتبر الملك
لكن الكلام في ثبوت حق الاخذ بالشفعة وحق الاخذ يثبت قبل الاخذ باعتباره من الملك الغير المنقور
والاخذ بالشفعة ان كان يتضمن نوتر الملك سابقا عليه فيثبت حق الشفعة لا يتضمن وان مبني على الملك
الغير المنقور فيحتاج الى الفرق بين ثبوت حق الشفعة ووجوب العطر باعتبار ان كلامهما من غير ان الملك لا يعتبر
كثبوت حق الشفعة نوتر الملك ولو وجب النطرة الملك المنقورة **فصل** فكان على اتحاد العبد وجعل
الملك كل واحد منهما دليل الاتحاد بانكس فكان الدليل عرف كد المدلول في توار المواعظ **قلت** ولنا
انه لو كان ثبوتاً في المنة لانه يوكل كل واحد منهما ويلقى النواه ومن الشيعه الخال كان حكم الب
والزبيب وكذلك الحكم النمر والشعر **ففي بحث** اما اولها فان في الربيب ايضا نواه وليس له كالمعانية
فكان النواه كما يكون الربيب مع النواه واما ثانياً فلان هذا قياس من شئ في مثل الرقيق فالواجب ان يعتبر
التساع من حيث القيمة والمالية **قول** العدد والقيمة الى لا ينتقص عن نصف الصاع ولا من قيمه نصف صاع
الرقيق لو كانت قيمه نصف صاع الدقيق او السويق اقل من قيمه نصف صاع البر لا يخرجه بل يكمل قيمته ولو كانت قيمته
اكثر من قيمه نصف صاع البر لا ينتقص عن نصف الصاع **قول** والصاع عند ابن حنيفة رحمه الله ثمانية اطلال
وكل رطل عشرون اسبارا والاسبار ستة دراهم ونصف فيكون نصف الصاع باعتبار عدد اسبوابه
وسنة عشر درهما وفي كفاية الاسلام بسك واهلهم صاع بر قولي سبب جعل درهم سكة
وبر قولي صفت سيرد وارده درهم سكة ونقل من بيان الاحكام وصاع ليس بهاراً سبب درهم سكة
سكة اسيرة سكة سكة سكة ونعم ونصف صاع من سكة سكة سكة سكة سكة سكة سكة سكة سكة
في صاع سكة سكة سكة نواه بجهة احتياط صفت سير عام بد جعل **قول** لقوله تعالى
كتب عليكم الصيام ان صيام شهر رمضان اما بالافاض او بالاجل في حق الايام صار منبسطاً
بقوله من شهد سكة الشهر فليصمه **كتاب الصوم قول** والمندور **قول** واجب لقوله
اليوفوا نذرهم وقد خص عنه ما ليس يوجب من جهة سكر عاكفاوة المرض فلم يبق
قطوعاً فيثبت الوجوب دون الوضوء **قول** وكل يوم سبب وجوب صومه كذا راو باو افاح
جزء من كل يوم ولا يلزم تعدد ما اذا ادى السبب او ما فيه من وقت ثم هذا ايضا مشكل
لانه كما طيب في جزء الاول خطاب قيل فلو كان السبب هذا الجزء الاول كما ان الوجوب بعده او ما رنا
بفلا يتقيم الخطاب فيه وعن هذا قيل ان السبب هو الجزء الاخير من الليل في الصوم والاسبية
مع المانع ان الا ان يعتبر قربة بالاول والثاني فيخلص له حكم جزء النهار اعتباراً للوقت ثم انما ان السبب
بعض الشهر الا يرى ان من كان مقيماً في اول ليلة من نهار رمضان ثم جرحه ناساً بغيره رمضان فليصوم

رمضان وما قبله في الجواب عن وجوب الصوم بأدرك بعض الشهر لسر وجود السبب في حاله
الامامة بل بوجوده في حالة الجنون فانه ام حسي تنفذ مع الحيوان لانه اذا استوجب الشهر لاجب
لكن في الجواب 2 لا لعدم كونه سبب في نفسه لانه لما شرط السقوط الصوم استيعاب الجنون
الابام واللبالي علم ان السبب هو مطلق شهده بعض الشهر بعد ما كان اوله اذا لم يلزم من كل
سبب وهو كمال لانه اذا كانت الاشارة استيعاب الجنون فيه وجه ممكن ان اشتراط الاستيعاب
فيه دليل على عطف الصوم بالليل اما ان السبب لوجوده او كمال لادائه وان في مشتق فيعتبر الاول
قول لنا قولنا على السلام بعد ما شهد الاعراب برؤية الهلال الا من اكل فلا ياكل بغيره يومه
ومن لم ياكل فليصم ولنا على ان يقول ان الحديث يقتضي ان يعتبر الله في النهار كمن مطلقا عند
الغزوة فان في يوم الشك اذا شهد برؤية الهلال في النهار ضرورة لا يمكن التثبت **قول** وما رواه
محمد بن علي بن الفضل الكمال **في حديث** لانه يؤدي الى ان يكون الله في الليل شرط الكمال في
جميع الصيام وليس كذلك لانها ما هو من عوارض الوقت من الصيام كصوم التوبة والكفارة
والنذر المطلق شرط الجواز دون الكمال كمن ياكل على نفي الكمال بعد الجمل على
الصوم الذي هو شروع الوقت كصوم رمضان والنذر المعين والنفل ولا يخفى كان اولي ان ياكل
الصوم الذي هو من عوارض الوقت ليكون النفل على الحقيقة ولا شك ان ترك الحقيقة في الموضعين
ان يراد بالصوم احدهما وهو شروع الوقت ثم ياكل النفل على نفي الكمال اشد من تركه في موضع واحد
وهو يراد بالصيام احدهما وهو ما يكون من العوارض ويجري النفل على نفي الجواز **قول** او معناه
لم يبداه صوم من الليل بل نوى الصوم من وقت الله **قلت** وهذه التسمية ضعيفة لانه ذكر في
المصباح عن حصة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له
يكل او ايضا لا معنى لنبذ الصوم من الليل والليل ليس محل للصوم الا ان يراد بالليل الصبح الصادق
لانني شبه الليل والانه قريب منه **قول** وهذا لان الصوم ركس واحد مثله كالحض ان يقول لا اسكن
في كل زمان من اليوم صوم تام حتى لو حلف لا يصوم بكنث لجزء الشهر وعبرانه لا يجوز عن عهده
الشهر الا ان اسكن جميع النهار كالفرقة الرباعي لا يجوز 2 اكملت من عهده الا ياكل وان كان
كل كونه صوما فعلم ان نوى الخروج من عهده الوصل على الاسكن جميع النهار لا يوجب كونه رينا واحدا
فلنا على **قول** كالنفل **قلت** القياس على النفل غير بعيد لان الاسكن في النفل لا يتوقف
على الله المتأخر بل يصير متفلا من حين نوى اذا النفل حرم عنه **قلت** الحتماء من مدحه على ما هو
المستند في الكتب انه يجوز النفل قبل الفجر والشرط الاسكن والاحتمال في اول النهار ايضا
ان يكون صاما من اول اليوم حتى يقال ثواب الجمع لمن ادرك الامام في الركوع **قول** لانه يتوقف
على صوم وكل الصوم الضمير في لانه عائد الى الاسكن الموجود في اول النهار فغناه الى الاسكن في اول
النهار متوقف على النبذ وليس باطل كما ظن الخصم لانها ان يصير متفلا بأكملها في الاكثر العام تمام الكمال ومن

توقف وان يتوقف على شروع الوقت او على ما هو من عوارضه ولكن العارض لا يعارض الاصل بالجماع
المتكامل فيصير شروع الوقت للتوقف والشك اذا توقف على شئ لا يعتبر الا بوجوده ما يتوقف عليه
فان البيع الموقوف على اجاره تدشا لا ينفذ الا باجارة حتى لو انقل المبيع الى ملك غيره بارت او وصيته
او وصية لم وجد الاجارة من المالك الثاني لا ينفذ فكذلك اذا توقف على شروع الوقت لا يصير
معتبر الا بوجوده نية شروع الوقت وهو النفل في غير رمضان مثله ما كان النذر الجاهل او غيرهم
كسائر النية اقل **قول** وهو الصحيح ويقال ان يكون اصح اذا كان النهار من طلوع الفجر الى غروب
الشمس وليس كذلك بل النهار من طلوع الشمس الى غروبها يحتاج لفظ الجامع الصغير الى التاويل كما
يحتاج اليه لفظ الختم الا ان يقال لفظ الجامع التاويل احرى وبأجله انه لا بد من ان يتحقق النية
في اكثر اليوم وهو طلوع الشمس الى غروب الشمس لفظ الجامع في اعادة هذا المعنى لفظ الختم
وان كان كل منهما يحتاج الى التاويل ولكن لما قيل ان يقول ان القضاء عبارة عن صرف مال عليه شروع
الوقت الذي حال في غير رمضان ليس الا الصوم بصفة عدم اللزوم فالكلف بالنية المتأخرة في اول
الايام لا يجعل عبادة الامامة له ليدل على حق الشرع تسليم ما هو حقيقة كان النية في الحقيقة نية ما يتوقف
على اول الماميان وهو شروع الوقت الذي شرطه حال لانه غير ما يتوقف عليه حتى لا يكون معتبرا
قول وهذا القرب الى ما يتعلق بزمان بعبدة الصوم رمضان والنذر المعين ينادى بطلان النية
ونية النفل وبينه واجبة آخر وهذا صحيح مطلقا في غير الواجب لانه اذا نوى واجبا اخر في النذر المعين
يقع عاثره لان بنا لالنذر المعين قد يتبادر بنية 19 يجب آخر اذا نواه في النهار قبل انقضاء
وانما لا يتبادر به اذا نواه في الليل **قول** وعند ابن حنيفة رحمه الله اذا صام المريض والمسافر
والصحيح ان صوم المريض يقع عن رمضان لانه لا ياتى لان رخصته معلقة بحقيقة الفجر فتبين باداء
الصوم فوات شرط الرخصة فالنفل بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بغير تقدير لتمام سبب
تمامه فلم يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فلم يبطل الرخصة فيتحقق الى جادة الدعة لالة والجواب
ان الرخصة للمريض متعلقة بكوف اداء المريض اذا كان الصوم بغيره او كوف الحلال اذا المريض
بالصوم لا يتبين فوات شرط الرخصة وهو الخوف اذا لا يظهر ان الخوف لم يكن نعم لو كانت الرخصة
متعلقة بحقيقة الفجر والحلال ككان الجواب الصحيح هو ما ذكره ولكن لو تعلق بحقيقة ولائها لا يظهر الا
ان يملك بالصوم لم يثبت الرخصة الا بعده وغير منصوص فاعلم انها متعلقة بكوف الحلال او كوف اداء
المريض وبعد ما صام لا يظهر عدم الخوف فكان هو المريض سواء ولذا ذكر في الايضاح بعض
مشايخنا بين المريض والمسافر وليس بصحيح والصحيح انما هو موت وياي **قول** وهو انما يتحقق باسكن
ان قلت بل ينشئ الاسكن الا انه لو حلف لا يصوم فاسكنه بنية ثم انظر **اجب** بان الصوم من صفة الالهية
ان كان يتحقق بنشئ الاسكن مع النية فهو من حيث انه عبادة يترتب عليه الثواب لا يتحقق الا باسكن
فقد **قول** والمراد بقوله عليه السلام الخ **ان قلت** اخر الحديث وهو قوله عليه السلام الا ان يوافي

ما كان يصوم قبل ذلك احدى باباه وايضا التقدم بصوم رمضان على رمضان مستحب اجيب
عن الاول بان الاستثناء منقطع وعن الثاني بانه نهي عن تقدم الصوم بينه رمضان **قول**
والضرب الثاني ما ثبت في الذمة لا يخفى ان النبوت في الذمة مشترك من هذا القسم والقسم الذي
وهو صوم رمضان والنذر المعين فكان عليه ان يقول ما ثبت في الذمة ولم يتعلق بوجبه فكان
هذا المعنى كذا في المعطوف والقرينة هو التعليل فيقول لانه غير معين فلا بد من تعيين من الابتداء
ثم لا يخفى ان المؤثر في اشتراط التثبت في هذا القسم انما هو كونه من غوارض الوقت وذلك
انما يؤخذ من الامسك العاود من النية في اول النهار متى وقف على ما هو مشروع الوقت لا على ما هو
من غوارضه اذ العارض لا يعارض الاصل لا لاجتماع مع احتمال الاصل يتوقف على العارض لئلا يكون
العارض مراحلا لاصل ولما يوافق الامسك على من نوع الوقت وهو التعليل فعلم ان الاصل
اذ الموقوف على الشيء لا ينفذ الا بوجود ما يتوقف عليه كالعقد الموقوف على الاجارة زيد مثلا فنفذ
الا باجارة حتى لو مات زيد واجارة وارثه لم يجر فكذلك الموقوف على ما هو مشروع الوقت لا ينفذ الا بوجوده
فما هو المؤثر في اشتراط التثبت وهو كونه من غوارض الوقت لم يذكر في التعليل وما ذكره من كونه غير متعين
فلا اثر له في اشتراط **باب** ان المهرم يكون الصوم منزه عن الوقت انما تعيين الوقت كذا في النصوص
لعدم تعيين الوقت له غارضا كونه من غوارض الوقت وهو ناصل وما كان من غوارض لم يتوقف
الامسك عليه فلا يخفى بالنسبة **قول** ان كان غدا منه ان وجد في الغد شي من رمضان **قول** ومن رأى صلا
رمضان وهذه صام وان لم يقبل شهادته ان رأى صلا رمضان وهذه وصية لا يقبل شهادته كذا
في الشرح **باب** فيما بعد ان موضع المسئلة فيما اذا كانت السما مصححة ولم يكن من مكان
اخر ذكر في الحديث وهذا اذا كانت السما متغيمة اما اذا كانت مصححة لا يلزم الصوم عندئذ لانه
عالم وعذاف في رواية بلزم الصوم هذا كلامه **باب** في اشارة الى ان وضع الكلام اذا كانت السما
متغيمة ولكن التعليل المذكور في الكتاب من قوله وان ان العارض رد شهادته بدليل شرعي وهو في الغلط
فلو انه يشتر بان وضع المسئلة فيما اذا كانت السما مصححة لا ان اتمام الغلط بل لا لقوله بدعي الروية
من سائر الناس مع استوائهم وجات النقرة والنظر الى مطلع القمر والسماء مع سائر الناس لا يتصور
فيما اذا كانت السما مصححة لم يكن من مكان اخر اذ لو كانت متغيمة او جاء من مكان اخر فلا مساواة
له مع سائر الناس من رد شهادته لتضمن الغلط فيما ذكر اشارة الى ان في توافق تعليل الكتاب
وما ذكر في الحديث يرد به تعليل المذكور ولكن يرد به قوله في الكتاب وان لم يقبل الامام شهادته
لانه معطوف على قوله وان لم يقبل يعني مستويا في قول الشهادته وعدم قبوله وانما يشتر بان السما مصححة كما
يتصور في التمسك وهذه وما ذكره الا اذا كانت السما متغيمة اذ لو كانت مصححة فشهادة الزور فيس دوره لا يحل
التجسس فلا بد ان لا يقبل بل يجب ان لا يقبل الا ان كان براد وان رد الامام شهادته على
منه ان لم يره الامام شهادته وان رد الى مستويا رده وعدم رده وكل من الرد وعده في تصور ان براد الامام

واو ولا يراجع فلا يرد فيكون العتية ممكنة العام **قول** وما قيل قول الطحاوي الى رويها من غير وجه
قال جاء اخواني الى النبي عليه السلام فقال اني رايت الهلال قال الشهد ان لا اله الا الله قال نعم
قال الشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا ففهم ان الرجل انما
يعرف منه فسق يقبل شهادته لانه شهادة من وجه والمجود في التذوق مردود والشهادة
والجواب عنه ان الشهادة في النص انما قول تعالى ولا تقبلوا فيه شهادة ابداء مع مطلعا ففرق
الان الحكم والاخبار بهما ان رمضان ليس بشهادة كاملة لغرض ان تقصير ما يشترط للشهادة فلا يكون
مردود ويقال انه وان كانت شهادة من وجه ولكن ثبت الرد عقوبة لانه كانت شهادة من وجه وجب
ان لا يرد لان العقوبة لا تجب عند الشبهة **قول** لان النص لم يقبل فان قلت النص ورد صوم
الرجل الذي اكل وشرب ناسيا وهو لا يحفل الصوم والاطلاق لانه يعلم انه لا يحفل بالشهادتين
والنقل اجيب بان المراد ان دلالة النص لم يقبل والنص وان ورد في صوم من شخص فهو
بدلالة نعم جسد الفرض والنقل فلا يرد **باب ما يوجب النقص** **باب** وكذا اذا اجمع
ونصب جمع الى واحد فعلى عليه السلام انظر الجاهم والمجهر وطاعة الى التعليل واكثر اجماعه وقد كان في
الصحابة من يميز بينهما فيحكي ليلاء الاكثر لا يردونه به باسا وهو الاوثان فان رسول الله صلى الله عليه
اجمع صابيا وقال بعضهم الحديث بانه عليه السلام مرسا فقال انظر الجاهم والمجهر ان دخل في وقت
الافطار وقبل انما قال ذلك لانه وجد بها بنتان وقيل معناه انظر المجهر للنصف والجاهم انه لا
لا بأس ان يصل الى جوفه شئ يخص الملازم الملزمة بكسر الميم هي فادارة الجاهم الى اخصه
فيها الدم **قول** ولو انك لم ينظر لانه لا ينافي الصوم صورة وعن روي ابن عباس رضي الله
انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فاستسكنت يس اما انك لم ينظر وانما صام قال نعم وقال عليه السلام
من اتكل بالافطار يوم عاشورا لم ترد عيناها ابداء مع ان يرد الى صومه اذا امن ان الجاهم والارار
لما روي عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يقبل ما هو صام ويحسب انما كان لا يقبل وقال
عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وييسر وكان **قول** وان لم يقبل فبانه
وكبره ان لم يقبل فبانه لا ف والصوم بل لا شاع الكراهية في هذا الفعل وذكر ان اسباب الوقاع
لم يقع معناه في حق انشاء الصوم لان فوه يتعلق بقضاء الشهادة وبما شرب من الوقاع لا يصير قاضيا
شهادة النظر فلا يكون ناقضا شهادة اما في حق الحرمان فليس بتمام مقام الوقاع **قول** وقد دخل هذا
الدخول وان كان باضطرار منه فهو حكم المسح من حيث انه الاختراع في وسف فانه لو احتاط لم يدخل
فكان الدخول يقتصر فصار كدخول المطر لا كدخول الدماء وهذا ولكن لما لم ان يقول لو اعتبر هذا
الدخول ادخلا باعتبار يمكنه من الاختراع عنه لزم ان لا يعزق الجوار من العود في بلادهم والتم في سنة
كان في حكمه لا دخل فيها دون طلاء الغم اذا ادخل من الصوم فيها وبالحال ان الدخول في بلادهم والتم في سنة
الادخال ناقض للصوم مطلقا والاوب ان لا ينقض مطلقا كدخول الدماء في الموضع اطلق **قول** لو جرد

في الادخال فان قلت الادخال انما يتصور اذا كان ما دون ملاء الغم خارجا لعدم بقوله ادخال الادخال
وكنت لم يعتبر خارجا لا ينتقض به الطهارة بالاجماع **قول** بان الغم طاهر من وجه باطن من
وجه الاضيق في حق الصوم ان يعتبر خارجا ليكون ما دون ملاء الغم ١ وخاللا فيفسد
بالصوم او العبادة اذا دارت بين الصوم والعبادة فالاحتياط في الحكم بان لا يفتى في حق الطهارة
فان كان الاحتياط في اعتباره خارجا لا لئلا يعتد به خارجا في حق الاحتياط في الحكم بان لا يفتى في حق الطهارة
فيما دون السيلين وانما غير موقوف على الاحتياط في اعتباره باطنا في ملاء الغم وان كان الاحتياط
في اعتباره خارجا ولا مانع من العمل بالاحتياط في الصوم فافترقا **قول** والتمس هو ان الاستسقاء
من غير غم ويشترط ما دونه اخرج عن الحق لا ادخل فيه والا فارجح ليس بناقض حيث لا يفتى في شئ من اركان
الصوم **قول** متروك به الى الجديث المذكور وفيه عار هذا القياس مؤيد بشاره النص فان النص لما جمل
ركن الصوم هو الامساك عن المناظر التي تلهي عن العبادة بالضرورة ان الصوم لا ينتقض الا بتناول
والاستسقاء هو ليس بتبويت للامساك ولا يكون ناقضا بشاره النص ولو اعتبر الاستسقاء نقضا
للامساك كما ذكره صاحب الكافي حيث قال ولان يغفل بغيره من ركن الصوم وهو بالامساك
وفي شك لا بد ان يعطى شئ الى جوفه هذا كلامه كما ان الحديث موافق للقياس لاني لما لم يكون
متروكا وقد جعل المصنف رحمه الله تعالى في الخبر متروكا به وانما مشكل لما ذكرناه ولم يذكره في الكافي ما ذكره
المصنف رحمه الله من قوله والتمس متروك به وكنت يذكره وانما قد جعل الاستسقاء في حكم الاعادة
فيكون الخبر على وجه موافق للقياس لاني لما لم يكون متروكا به ولا يجوز احد قبل ذلك حكمه فخص به هذا
الرجل وقيل يشترط لكل القولين غير سديد والقول القويم ان اذا اخرج ان ليس بالمتروك اخرج
لم يدان بتصدق على غيره ويكون هو عبادة في الجوع فجعل في شئ من الامر حتى يجد ما يؤذي في الكفاية
كذا في التنبيه **فان** **قول** لا يجوز احد بعدك يدل على ان انتفاءه على نفسه كان كفاية
قلت جاز ان يكون المصنف حرك الاطعام مع القدرة على الصيام ولا يجوز احد بعدك او معناه
تحريك هذا المذاق وهو في غير صاع ولا يجوز احد بعدك **قول** لان مقتضاه الترتيب والخصم
ان يتحرك مقتضاه التخيير لان الشئ صلي الله عليه وسلم باطعام مع قدرته على الصيام ولو كان الترتيب
واجبا لما امره بالطعام مع القدرة على الصيام ولما لم يجب الترتيب بين الاطعام والصيام لم يجب
بين الاطعام وغيره ايضا لعدم العاقل بالترتيب بين البعض دون البعض ثم ذكر في الحاشية
ان ما نسب الى الشافعي رحمه الله من التخيير الى ماكد من ثمن النجاس يهوى فان الشافعي رحمه الله يقول
بالترتيب كما قلنا وهذا مخصوص في كتب ماكد رحمه الله يقول بالتخيير لا بالنسبة للنجاس انما العاقل يفتى هو
ابن ابي ليلى وكنت المصنف رحمه الله اجل قدر من ان ينسب اليه مثل هذا السور الظاهر انه وجد وانه
من الشافعي رحمه الله وماكد **قول** ولا بأس بالسواك الرطب بالعبادة والغسل لانه من شئ من المستحبين
قال عليه السلام السواك مطهر للضميمة للرجل الى سبب الطهارة الغم ورضا الرب وقال ماكد

الرطب لانه يرضي للصوم على النفس او قال الشافعي بكرة بالعبادة لانه عليه السلام نهى الصائم
بالعبادة وروى عنه عند قال ان الله تعالى يقول الصوم لي وانا اجره لابه وخلق في الصائم الحبيب
عند الله من ربح المسك والانس الجود في الشريعة بكرة ازال الصوم الشريعة وهذا ان يكون في العبادة لان
الصائم وغيره شيان في العبادة وروى ان موسى عليه السلام وعنه ان الله تعالى ان اهلك الله عبدا
اجمع بكتاب من الله فلما هلك فرعون سال موسى ربه في الكتاب فامر به بصوم ثلثين يوما ثم ذكر في
التقدمة فلما تم ثلثين اكرم خلق في نفسه فتشرك فامر الله تعالى اليه اما علمت ان خلق في الصائم الحبيب
عند الله من ربح المسك وامر ان يزيد عليه عشرة من ذلك **قول** هو ان العبادة والالتزام بالعبادة
قلت يمكن افتاؤه مع الاضحية بان لا ياب واحد او لا يجالس بالجملة ان خلق في الصائم محمود فيجب
اباؤه وانه لا يفتى ما يستحب في العبادة من الاضحية لانها كانت تترك الجالس او الكا والى ان
اطبقت على ترك السواك لا يكون صائما فان الرجل ربما لا يكون صائما لا يوجد منه ربح منه اذا
لم يفتك **وايضاً** وصف العبادة بما يجب الطهارة قال النبي صلى الله عليه وسلم الحائض
السعل النفل وقال ياتون شعاعا غير من كل فج عتقت فعد الزم النبي صلى الله عليه وسلم الحائض
ان يظهر هذا الوصف ولا يبرئ حتى لو ازاله كعب عليه الدم ولا يجزى ان هذا وصف العبادة يستدل
به على كونه حاجا وقد وجب اطهاره فممن ان كونه وصفا يستدل به على العبادة لا ينتفع الاضحية
قول والافرق بين الرطب الاضطر والمطلوب بالماء وعند ابي يوسف رحمه الله المبلول بالماء
لانه ادخل الماء في الغم بل حاجته ولما ان عرض التطهير فقط اعتبره كمثل المفضضة **فصل**
قول كما يعتبر في التيمم وقد ذكرنا في باب التيمم تطهير الحادون وشتره في فذهب الشافعي رحمه الله
ان خلق ان زياد ياد المرض يرضى التيمم **قول** قد ينقض الى الحلك فجب الاضطر اذا لم ينقض
الى الشئ حكم ذلك الشئ وقد يقال قوله يجب الاضطر انما يفتى بوجوب الاضطر اذا اضطر
عنه ليس لا لا افطار فينبغي ان يجب الافطار على المريض الذي يخاف ان يدا المرض بالصوم والافطار
ليس بواجب عليه وهو حصة والعزيمة هو الصوم وانه واجب لقوله تعالى وان تصوموا خير
لكم فقد قيل معناه ان تصوموا ايها المريض والمسافر دون صومكم خير لكم والمراد بالمريض هو الذي
يخاف زيادة المرض بان كان الصوم يضره بالمريض فلهذا يفتى ان يراى بقوله بحيث ينبغي ايضا
اذا افضل للمريض المذكور ايضا هو الصوم والافطار رخصه الله الا ان يات من الافضل للمريض
بجاوز زيادة المريض هو الافطار صونا لنفسه عن سبب الحلك اذا اضطر عن الحلك واجبه
لقوله تعالى ولا تنقضوا بايديكم الى التهلكة فالاضطر عن سبب الحلك يكون اولى فيكون المراد
بقوله بحيث ينبغي وقوله وان تصوموا خير لكم متعلق بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مكبر ان وان تصوموا ايها المطيعون خير لكم فممن هذا الحكم قد نسخ واخر في على المطيعين الصوم
قول وذكر الطحاوي خلافا فيه ان وجوب الوضوء في الاطعام من البالي وفي لفظ الكتاب نوع نصية

حيث لم يذكر الوصية بالاطعام للباقي حتى يعود اليه ضمير قوله وفي هذه السبل
ادراك العدة **فان قلت** بل السبب هو شهود الشر حتى ذكر في الكافي ان قوله تعالى فمن شهد منكم
الشر فليجزم به المسافر والمقيم وقوله ومن كان مريضاً او على سفر لبيان الترخص وفيه اشارة
الى ان السبب هو شهود الشر في حقها لا عدة من ايام **اجيب** بان السبب وان كان
هو شهود الشر لا يلزم ان يكون عاملاً في الخطاب على المريض والمسافر الا باذراك عدة من ايام
جعل السبب هو الادراك في النادر لا يتوقف الخطاب على ادراك العدة فيكون السبب للمريض
هو نفس النذر **فان قلت** لو كان السبب هو نفس النذر وجب ان يلزم الايضاً على المريض النادر
وان لم يلزم **اجيب** بان الشر شرط لتوجه الخطاب لان خطاب الشر لا يتوجه الا على الصحيح
والاجاب العبد معتبر الاجابة تعالى انه جعل نفس النذر سبباً بالنسبة اليه شهود الشر كما من حيث
يتوقف على الادراك مع الصحة والجل النذر يتوقف عليه فالنذر بالنسبة الى شهود الشر كما
سبب بنفسه **فان قلت** اذا كان الاجاب العبد معتبراً بالاجابة تعالى وجب ان يشترط
التوجه الخطاب على المريض النادر او ادراك العدة كما اشترط ذلك في صوم رمضان **اجيب**
بان خطاب الشر كغيره ما يتوجه نحوهم القدرة ويظهر ذلك في حق الخلق فيمكن ان يخاطب النادر
بعد الصحة لغير اثره في الخلق الا خطاب المريض بالصوم فلم يوجد في خطابات الشر وفي رمضان
كان القياس ان يخاطب المريض بنفس الصحة غير انه اشترط الادراك بالنقص ولا نقص في ان يرضى
على القياس والحاصل ان النادر المريض يخاطب بنفس الصحة فيظهر في حق الخلق ان لم يرد على الاصل
واما المريض الذي افطر في رمضان فلا يخاطب الا باذراك عدة فاذ لم يكن العدة لا يكون مخاطباً
فلا يظهر في حق الخلق الا بتعدد ما خطب توضيحه ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشر فليجزم به
عاماً مشأولاً ولا للمقيم والمسافر والصحيح والمريض ويكون قوله فمن كان مريضاً لبيان الترخص
وان يكون مخصوص البعض خصوص المريض والمسافر يقول فمن كان مريضاً لبيان الترخص
المريض والمسافر هو شهود الشر كمن شرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر سببته بعد الاقامة والصحة
بعد الادراك وفي حق النادر السبب هو النذر كمن بشرط الصحة فاذا صح توجه اليه الخطاب
فان قدر على الصوم ولا يظهر اثره في ترتيب الخلق وهو النذر فيعمل هذا الفرق بين النادر
والمسافر او المريض الذي افطر في رمضان بناءً على ان شرط السبب في حق النادر النذر بشرط
الصحة وفي حق المسافر شهود الشر بشرط ادراك عدة من ايام اخر فيظهر بعد الادراك واما
على الوجه الثاني فالسبب في حق المسافر ادراك العدة والفرق بناءً على وجود السبب في حق
النادر وهو النذر وعدمه في حق المسافر وهو الادراك ويمكن ان يقال الفرق بناءً على وجود السبب
وعدمه كمن على السبب في حق النادر وجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حكمي
وعلى الثاني السبب في حق النادر موجود حقيقة وفي حق المسافر معدوم حقيقة على ما بينا بالجملة

والجملة ان المسافر او المريض بعد ما اقام او مع لا يتوقف المقدم الا على ولو كان مقراً او معصياً في رمضان
لا يلزمه الا بصاً بالقدرة او بقدر ما ادرك من رمضان فكذلك اذا اقام او مع لا يلزم الا بصاً
بالقدرة او بقدر ما اقام او مع لان ادراك العدة في حقها كادراك رمضان في حق الصحيح المقيم
النادر بعد الصحة كما اذا ذكر الصحيح ويلزمه الا بصاً بالقدرة بجميع الشهر الذي قد عد على المدة
فكذلك اذا مع بعد المرض والله اعلم **قوله** والاصل في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قبلهم
لا يطيقونه لا جماع على وجوب القوم على المطلق وبذلك الحذف الاحترازي بين حرفي
وعلى رعدة الطاقة المنافية للوجوب وقيل النقص على ظاهره والحكم في غير المطبق
ثابت دلالة فانه لما جاء للمطيق ان يفطر لينبغي بغير المطبق او لما ان يفطر ويقضى ثم نسخ
حكم العبادة في حكم الدلالة وفيه نظر **قوله** اذا حلف ان لا يفطر فافطر فادفع فدية وضاع
وعنه عليه م انه تعالى وضع على المسافر تنقيط الصلوة والقوم على المسافر في غرض الجلي والمريض
لا **قوله** لانه شرط الخليفة استناده الذي ينقضي بالقيم فانه خلف عن الوضوء واستناده عن
الوضوء ليس بشرط بل الذي الحالى كيفية حق الوصل بالقيم ثم وجباً في الوفاء لا يبعد صلوة ولما
في كفارة البهيمة والظهار في غير الخلق في المسير الى الخلف ولما في المنفعة وجوبه من غير
تفريده للبدن في فعله **قوله** لم لا يجرى الا بصاً في حق النادر في حق فانه قالوا لم لا
وصية من كل المال كما يمتنع بما روي عن علي بن ابي طالب ع عده عن النبي ع عده عن علي بن ابي طالب
رمضان فليعلم عنه كان كل يوم مستلجج امره بالاطعام عنه مطلقاً **قوله** فلو بدع الخ اختيار
قلت نعم ولكن اختياره ان يقيم مقامه كاختياره كما في صدقة الفطر فانها يجب على الصغير
العقير ويؤدي عنه ولية مع انها عبادة يحتاج الى الاختيار والاختيار الوارث الفدية تجزئ
انه تعالى فلو لم يجرى الاختيار الوارث الو في الا بصاً لم يجرى لعدم الجواز فيما اذا اراد الوارث الفدية
بدونه الاموال يقال ان الاختيار في العبادات شرط بالافتقار وانما فاته بقا اذ مات و
الا بصاء حقيقة لانه اختيار الوارث ليس باختيار الميت حقيقة انما هو اختياره اعتباراً
حكماً فجاز ان يكون معتبراً في الشرع ويجوز ان لا يكون معتبراً فيه فقلنا لو ادعى الوارث
يجزئ ان شاء الله تعالى ولو حكم بالجزأ خطاه ولو بعد الاجزاء لم يوجب القبول من الله تعالى واما الحكم بجواز
فلا وجه له والقياس على صدقة الفطر باطل لانه وان كانت عبارة في المون وسائر المون على
منه لانه فكذلك المونة ويجوز ان يعتبر في العبادة التي فيها معنى المونة الاختيار الحكمي ولا
يعتبر فكذلك في العبادة الخالصة فلا يجزئ بالجواز وعدمه بل يرجح القول لو ادعى المون استلجج
اي تبرع صورة من حيث انه لا يلزم الا بصاء كسائر التبرعات فيعتبر من التبرع لا من كل مال
الشأن في دفعه فالاختلاف في الا بصاء كسائر التبرعات فيعتبر من التبرع لا من كل مال
في اشتراط الا بصاء فمن شرطه فهو عند تبرع صورة من حيث الاختيار الى الا بصاء ومن

ذلك ينفذ في كل وقت ان يقول كل ما يتعلق بالحاجة الماسة التي
واذ ان دين العباد وانما عين حاجة ياداه دين العباد لما الى الدين بما بينه وبين الجنة وكما
ان دين العباد ما بينه وبين الجنة وكذا دين الحق سبحانه وتعالى بما بين الزكوة فانه معتبر بدين
العباد حتى يبلغ وجوب الزكوة اذا كان نصيبه كذا وبعضه متعلقا بالزكوة ولا يصوم عنه
وليه خلاف الشافعي ثم ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ترك
صوم صام عنه ولية وروي عن بريدة قال كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ انتهت امرأة فقالت
يا رسول الله اني تصدقت على ابي حنيفة وارثا مات قال وجب اجره وردها عليك الميراث
يا رسول الله انه كان عليها صوم ثم فاصوم عنها قال صوم عنها قالت انما لم تجز قط في عنها قال
حتى عنها كذا في المصالح فعمل ان قوله لا يصوم احد على حال القدرة اذ الخلق انما
يصوم بها عند الحي توفيقا بين الحيوان والاهلية الوجوه معتد في اوله وللحكم ان يقول
بلا اهلية موجودة او الجرح كما لو ما قبل النصف النهار في حكم الجرح الاول حتى يبقية البينة التي
تجبان يكون في الجرح قبل النصف ان ان الاهلية موجودة في الجرح الاول حتى اذ هو
قبل النصف ان يجب انفسان من حيث انه غير موجود فاما لا يجب فاجبت احتياطاً في هذا
اذا الظاهر وجودها منته لان البينة في السنة عندنا واجبة عند من هو من حال المسلم المخطئ
على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا اذا اعني عليه في الدليل فكذلك اذا مسارة الى السنة متفق فالظا
انه نوى الصوم مجرد دخوله وقت النية مسارة الى المأمور به قال تعالى وسارعوا الى مفقرة
منكم منكم بكم بان الصوم واجب بدينه وجوبه بدينه فليكن دليل القطع لا يتأدى
بما فيه شبهة الا يرى ان التيمم بالظاهر لما كان فرضاً بقينا لما يتأدى بانته ظاهراً بالحد
التي وهو ان التيمم بالسبب بقوله عدم زكوة الارض سها **فقد** ان المسقط من الجرح وقد
يقال لو كان المسقط من العلم ان الجرح لا يتحقق الا بكثرة الواجبات وذا بالحد في هذا التكرار
حقيقة بان صارت الفتاة الواجبة في ذلك متساوية في المسقط للمقتضى في حق الجرح عليه
ان يزيد ساعات يوم وليلة وبذلك لا يتكرر الوظيفة حيث لا تغير الفتاة متاوترا والوظيفة
اعتباراً حيث ان الصلوات بل بحسب وظيفة يوم وليلة على ما قبله بوجوب الجرح على الدين **فقد**
اذا الظاهر وجهها لوانية منه اي المقتضى على ما في نية قبل انقضاء النهار مستحقة في الليل و
الظاهر من العلم مراعات الفرق بين المستحبات والبناء على الظاهر واجبا ما يعلم خلافه ولنا
ان السبب وجوب موافقة ما في السنة ان اوله من كل سبب لصومه **فقد** وفيه يوجب رمضان
كله لا صوماً ولا فطر فليست فضا في موضع المسئلة اكمال لونا قد ذكرنا في ما عني عليه بعد عن
من الليلة الا وحي رمضان انه يعتبر صائماً ولم يعرف منه نية الصوم والفطر كمن علمناه على
على التيمم بناء على الظاهر حاله وهذا لم يخل امره على التيمم بناء على الظاهر وانما ان يكون مساقاً او

او من ينفذ لا يوجب شيئاً وذا مطلق له فلو يصلي حاله دليله على التيمم اذ هو شرطه اعتباراً
وحاله مثله لا يدل على غيرة الصوم كذلك في الكفاي وقد يقال ان الرجل اذا علم نية بغير الله لم يجب
يجب ان يفتي بالقضاء اذ لو يقع اذ لا يقع البناء على الظاهر مع العلم بخلافه وانما يعتبر الظاهر اذا كان
مشبهاً لا يرى ان المتوفى اذ شك في المسح بماء وضوءه يوجب ما لو يفتي انه لم يسح عليه
المسح وكذا لو شك المصلي انه نوى ولم يوجبه لانا ما لو يفتي بانه لم يوجبه عليه الاستيناف
وكذا لو شك المصلي في الخروج بوضوء اما اذا يفتي بمسح الخروج فلو وكذا لو شك المصلي في
الوقت انه قد صلى في الوقت لا يفتي اذا الظاهر انه صلى ما لو يفتي بانه لم يصلي يجب القضاء **فقد**
وهب كل النصاب من الفقير كانه قياس على غناه لا فخره لا يقول بالخروج من العهدة فيما اذا
وهب كل النصاب من الفقير وقيل لا يدل ان يكون الفقير مدبراً فنفذ ذلك يجوز اذا انقضى
زكوة لانه لا يصير بنية النصاب عينا لا يجوز اذا زكوة اليه حيث يصير مفعولاً بحاجته الوصلية
وهو قضاء النصاب فتكون كالمعذور **فقد** وقال ابو حنيفة ومحمد بن عيسى اذا اكل قبل الزوال
تلفه الكفارة لانه قوة اكلان التحصيل فصار كغائب النصاب وهذا مشكل لما ذكر في الكفاي انه
ان اصبح غنياً والصوم لم يوجب قبل الزوال اكله فلو كفارة عليه وعنه ابو حنيفة لانه يترتب لونه
شروعه في الصوم مع قطع جنايته بالفطر لانه ظاهر قوله عدم لا صيام لمن يعزم الصيام
من الليل ان يفتي بكونه صائماً بنية النية فالحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في ذلك ولو ثبت
بالشهادتين ثم وطئ جارية ابنته مع العلم بالحكمة لا يجد بظاهر قوله عدم انت وما لك لا يبيح هذا
لفظه فالامر على مذهب محمد بن مسلم لانه لما وجبت الكفارة عنه بتفويت الاكل كان بالو
قبل النية فلو يجب بالاكل لانه في الشهادة في الشهادة اخرى انا سلمنا ان
اكلان بالتحصيل ولكن اكلان بتحصيل الصوم فيه شبهة عدم بظاهر قوله عدم لا صيام لمن
لم يعزم على الصيام من الليل وتفتي مثل هذا الصوم بعد تحققه لا بوجوب الكفارة عند
محمد بن عيسى من شبهة عدم الجناية على الصوم فتتوب اكلان قبله او لم يفتي الا ان يجعل من
المسئلة رواية في تلك رواية في هذه فيكون في كل مسئلة روايتان عن محمد بن عيسى **فقد**
لانه فوات اكلان بالتحصيل وقد يقال هذا اختياراً في اثبات ما يلبت بالشبهة وانه مما يحتاج
في ذلك لاني اثباته وكفارة الفطر لا يثبت مع الشبهة **فقد** كفاية الغاصب فان لما لك
ان يفتيه مع انه لم يفت منه حيث لم يفتي في يد حبي غصب وقد يقال المصروف في ذلك
حق لو قام البينة على انه غصبه فلو ان اذفت عنه دعوى المدعي لانه دعوى المعنى لا يتقيد
الا على نفي اليد ولما روى انه غصبه من فلو ان فقد حاله باليد في غير فتقول المدعي اليه
وينبغي على الغاصب وهذا يدل على ان صاحب اليد هو المالك دون الغاصب باحداث اليد
لا يصير ذا اليد من كان اليد كان الشافعي غاصباً عن الاول معني فيكون له ولاية تقييده

باعتباره انتموهن ليدلوا باعتباره اركان البدن في كل عام **فقد** ولا بد ان الكهانة
تختلف بالافاد وهذا امتناع في ذاته انه لو كان لا يصح عن بعد النية يجب الكهانة **الافاد**
وقد ذكرنا ان الكهانة عند **ج** هو ومحمد **ج** اذا صار صائما بنية من النهار ثم اكل متعمدا
على البر للثبوت الحكم بالطريق الاول **ج** يعني لما يجب الكهانة بافساد الصوم المتوحي من النهار فلو
لا يجب بالاستناع عند فيكون المعنى ان الكهانة تعلقت بافساد اي بافساد الصوم
الذي لا يشبهه فيه وهذا امتناع وبعد النية قبل الزوال الاكل ان كان افسادا فواضعا
فيه شبهة كالمفطر متعمدا او مخطيا الشبهة بالمخفى **ج** في معنى فالتساخي لا يقول بفاد
في حق المخفى حيث الحق بالناهي قوله وهو يرى ان الشمس قد غابت يرى هنا بصيغة المخفى
من ارجاء من الورد **ج** لان الزوية اي يقع في راية **فقد** نحو زاعر الحزم ادع الحزم على تقدير
ظهور ان الجوز قد طلع **فقد** وفيه قال عمر بن الخطاب لا تخافوا ولا تحزنوا يوم اقر الله بكم
بنت المؤذن الى الاذان فاخبره بالشمس لم تغرب فقال بعثناك داعيا لا داعيا معناه بعثناك
للاذان واعلم الناس احقا لحوال الحق البصيرة انه قال ذلك انما للورد وثبتا فلو لا عمر بن
عنه كاتولج السامع الحق واخبر ان كان حقا وانما قال شكر او ثناء عليه اي بعثناك لادع
وهو اذ ان وحق علينا الامم وهو لم تبعثك لتعرف حال الشمس وتراقت بنا في هذا المهم بان
القيام نفخ لكن شاكرون بالخبر واكروا وجه من قال انه انما على المؤذن ان المؤذن كان
اخبر عن قيام الشمس على طريق الطعن على عروسته الى الامم **فقد** في حد الادب
وعنه **ج** يوسف **ج** في خلاف ذلك لان على العاقل الاقتداء بالفقهاء لعدم الوقت **ج** في حقه الى معرفة
الاحاديث فليس ان ياخذ بظاهره ليجوز ان يكون مصدقا عن ظاهره او مستوحا وهذا مستوحا
عرف ان الحكم بالجلود اقطع بين هذا في رقة سرفها فقطع الجلود بانه نظر الى الطلاق قوله تعالى
فاقطعوا ايديها لا يعني عند يوسف **ج** فاذ كان الاخذ بظاهر النص مستقفا للضمان عند يوسف
بم فلم يجب مع الشبهة فلو ان يقطع الكهانة فانها تفسد ما اذ **فقد** وان عرف تأويله يجب الكهانة
لانقضاء الشبهة **فقد** فلما كان القيام بمرورنا بشبهة فيما اذا اكل متعمدا بعد اكل ناسيا فلا يكون
الحديث الذي هو اقوى من العبادي حورنا للشبهة اذ **فقد** في الفرق بينهما ان القيام عند
النهي لا يفي دليل في نفسه غير انه لا يقع العمل لتقديم النية عليه لا يخلل فيه فاذا لم يكن يخلو في
ذاته لورث شبهة الحديث متروكة فاما ما لنا في الارجح من قوله يعني دليله يجمع دون
نظر فلو يكون قاطعا من نظره ومعناه الذي هو غير مراد لورثنا للشبهة لوجه غي الدليل بالنظر
الى ظاهره وما ليس بدليل في ذاته لا يورث شبهة **فقد** فلهذا **فقد** فلهذا **فقد** فلهذا **فقد**
شبهة في سقوط الحديث من طريق جارية ابنه عالما بحرمته مع انه مصر من عن ظاهره
بالاجماع **فقد** هو مصر من عن الظاهر لكن عند الشافعي هو الحق الملك وانه ينافي

وجوب الحد وعتقا ان كان محمولا على حق التمسك غير انه بقي شبهة الحمل على حق الملك فوجب
شبهة جارية **فقد** والحديث الوارد فيه هو قوله **ج** في الغنية بقطر القيام ما قول بذهاب ثوبه
بالاجماع وحيث الحاجة اخذ بظاهره بعض المتأخرين وان لم يعتبر بفساد شبهة **فقد** ولا يفتي
الشرع في الصلوة حتى يتم ركعة مسئلة ما عرف انه لو كبر للمخفى فقلت الشمس قبل ركعة لانه وجب
عليه كامل لانه آخر وقت الخي كامل فلا ينادي بالناقص هكذا عللوا ولا يخفى انه لا نقصان
ينصوب في هذه الصلوة الا باعتبار ان كتاب النبي فلو لم يكن مرتكبا للنهي بنفس الشرع لا
يكبره ما فعل لما يكره اذا سجد في الوقت المكروه واذا لم يسجد وتوقف في ان حلت الصلوة بانه
الشمس قد ردت او دحيت ثم سجد وجب ان ينادي به المأثورة وجوابه ان الشرع في الصلوة
وار كتاب النبي وان توقف على السجود فلا اقل من شبهة اذ كتاب النبي نفس الشرع لانه ما
به في اجزاء الصلوة وله عزيمة ان يصير صلوة بانظام غيره معه والشبهة كالحقيقة فيما
يحتاج فيه والاحتياط ان يحكم بفساد الفرض وجوب الاعادة في الوقت الصحيح وان يرد
بالشرع حتى يجب القضاء فيؤخذ في كل فضل بالاحوط **فقد** في عدم دع ما يربك الحائز
وان نوي اليهم ونوي ان لا يكون نذري يكون عينا لان اليهم محفل كلامه وقدمه وفي
غيره وفيه بحث لما عرف انه اذا نوي ما يحمله اللفظ وهو غير ظاهر فوجب ولا يصح
في صرف اللفظ عن الظاهر فيؤخذ بالاحتمال الا انه لو قال عمر طائى وله امرأة مشرعة بهذا
الاسم وقال اردت غيرها تطلقا فوجب ان يطلق باليهي لانه نواه وبالنذر لان اللفظ ظاهر
وهو غير مصدق في صرفه اذا كان هنا مذكرا في مسئلة الطلاق مكذب ولا مذكرا في مسئلة
فقد في غير العدة وقد يقال ان الواجب عليه وان كان صوم يوم التوحي ليا في خلفه لانه
حيث قال افطر ففطر فلا معنى له سوى انه ياتي بهذا المندرجين لا بعينه بل بخلفه فاذ لم يات
على اثبات الخلف يجب عليه ان يفتقر في يوم الصوم في يوم التوحي بنية بخلفه وهو القضاء
كما انا احتيا بالنظر ولكن حرمه يورثه بالجملة فلو صلى الفجر فوجاهه بنية بانه ما دام
على اداء ذلك لكن الفجر على الجملة يورثه حرمه الوقت والفتنة على اداء المقدور بالقضاء بان
يجب عليه نفقها اذ بالقضاء **فقد** في يوسف **ج** ان النذر فيه حقيقة واليهي مجاز احق
لا يتوقف الا قول على النية وموقف النية قلت هذا البديع لا يامد لان التوقف على النية لا
يستلزم كونه مجازا الا يرى انه لو حلف لا ياكل لحما حلت باكل لحم السمك الا اذا نواه مع ان لحم السمك
لحم حقيقة **فقد** وعند من ينهاه بوجوب الحقيقة وهو يقال عندها يجب ان يكون الكلام لغوا
لانه استعمال خارج عن استعمالات القرب لان استعمال اللفظ لا يقع الا فيما وضع له وفي غير تلك
لدى الموضوع له واستعمال اللفظ في المجموع والموضوع له اللفظ وغير الموضوع ليس باستعمال
اللفظ فما وضع له لانه لم يوضع للمجموع ولا في غير الموضوع المناسب للموضوع لعدم المناسبة

هذا المجموع مع الموضوع له اللفظ وكان استعماله خارجا عن استعمالات العرب فيكون باطلا وبالجملة
 له حكم الترجيح انما يكون عند رواية بين الحقيقة والحجاز وعدم العلم بالارادة انما هو اذا
 علم انه اذا دها جميعا بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم بلا معنى للترجيح بل هو استعمال لغوي يحكم
 بطلانه لا يترجم الحقيقة **قلت** واما ان كانا في معنى المصنف لم يها يقنعنا ان الوجوب بين المعنيين احدهما
 حقيقي والاخر مجازي ليس لاجل المناقاة بينهما حق بخلاف عدمها بل لما ذكر ان استعماله خارج عن
 استعمالات العرب واستعمال اللفظ في المعنيين خارج عن استعمالهم مطلقا سواء كان المعنيان متشابهين
 او لا **جواب** ان المعنيين المعنيين ليس مستخرج عن المصنف بل هو ما يصدر عن القياس انما يمنع عنه
 المعنى منها اذا كان متناهيين ليجاز لا ينافي بوجه واما في جواز المعنى مطلقا وعلما ما ذكرنا ان استعمال
 خارج عن استعمالات العرب فالخروج عنه ان المعنى انما لا يجوز اراة فاما ان تريد المعنى الحقيقي
 وليت المجازي لكونه من لوازمه وفردانه فهو جمع منها ثوبا بالارادة وهذا كذلك ان المعنى هنا
 ليس لا يخرج المباح واجاب المباح يستلزم به غيرنا انما عرفنا تحريم المناقاة عينيا عند كونه
 التحريم فمقدنا كما في قصة تحريم مادية دفعا عنها اذا انفصل على ما عرفنا فينشرط به التحريم لا يمنع
 ان يربط بهذا اللفظ بل المعنى ان يكون مونه في فخر من رده ملحوظا للفظ لتفسير التحريم فقلها
 فيصير مبينا فيكون النذر واليمين بهذا الاعتبار لا باعتبار ان جمع بينهما اراة من هذا اللفظ
 لتفسير جمعا والله اعلم **قلت** عملا بالدينين اي عملا بما يقتضي كونه نذرا وهو اراة النذر
 وما يقتضي كونه يميناً وهو اراة ثبوت التحريم من الوجوب المستلزم له لانه اذا لم يكونا بينهما فمتبين
 صح اراةهما فيلفظ واحد كما هو مختار المصنف من جاز ان يراد بلفظ المعنيان توضيحه ان
 النذر يوم النذر بذن في الولد في ان النذر في كل منهما واجب لا بيان كفي بخلافه او البناء
 في النذر بذن في الولد والصوم في يوم الجمعة ما تحريمه لكن الثانية بالخلف وهو الجملة فيكون
 بالقبض مادام فادنا على الخلف **باب الاعتكاف** **قلت** الاعتكاف سبب للقبض
 انه سنة الاعتكاف في غير الا مرسى اما السنة هو الاعتكاف في العشرة من رمضان وعبادة
 المصنف يقتضي ان يكون في الاعتكاف روايتان في رواية سبب وفي الصحيح سنة ولينكاس
 كذلك بل هو سبب في نفسه وسنة في العشرة من رمضان **قلت** لان النبي صلى الله عليه وسلم
 في العشرة الاولى من الظواهر ان السنة هو استيعاب العشرة من غير الاعتكاف لا الاعتكاف
 في العشرة ووجدته كما انقبة الامام شهاب الملة والذين في رايه مرفق وبود مضجعا ان
 انما اظنه من انهم كما على سبيل الاستيعاب العشرة من غير الاعتكاف يودي الى
 الخروج بغير ان الرجال لو اعتكفوا في المساجد وانما في الدوام يكن لهم من يوم
 بامرناهم وفيه من الخروج ما لا يخفى ولهم من الصدقة دفع الجرح جعلنا السبب
 هو السبب في العشرة ولم يجوز سنة دون الاستيعاب وما يقال ان السنة

هذا هو الصحيح في العشرة من رمضان
 وهو الذي عليه الجمهور
 والله اعلم بالصواب

هو استيعاب العشرة من غير الاعتكاف ولكن على وجه التمسك به في تمام البعد سقط عن الباقي فثبت
 نقله ان القول بالاعتكاف انما يصح اذا كان يقول المصنف مودعا للمقصور من السنة والوجوب للقول
 من الاعتكاف لا يخلط باقامة البعد فلو يعني للقول يكون سنة على وجه الكفاية والله اعلم **قلت**
 والقياس في مقابلته القول المنقول غير معقول **قلت** هذا القياس يوافق ما روي عن علي بن ابي طالب
 انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت تدرى في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد
 الحرام قال نعم فادف بنذرك فبني جواز الاعتكاف الواجب بدون الصوم لان السبيل لا ينقل القول
قلت قوله نعم لا اعتكاف الا بالصوم كانه ليس هناك الا القياس وهو في المقابلة النفي المنقول غير معقول
 والمرجوح في مقابلة الرابع كعدم كفاية ليس هناك الا القياس وهو في المقابلة النفي المنقول غير معقول
فان قلت قلده الله المثل قال ليس على المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه والسبيل عند التعارض
 المراهي القياس اجيب بانه روي عن ابي عبد الله عن رجل من بني ابي طالب عن ابي عبد الله عن رجل من بني ابي طالب
 ما روي سقط على احتجاج به فيقع ما روي في مقابلة القياس بمقابلة وبان الغير في قوله الا
 ان يوجبه بمودالا اعتكاف المذكور بقوله على المعتكف اي الا ان يوجبه الاعتكاف على نفسه فحينئذ
 لا بد له من الصوم فيكون ما يقابل من هذا العامة الغير على الاعتكاف فكان اذ في سبيل من العادة الصوم
 او لا خفاء في وجوب الصوم عند اجابنا الحقا في وجوبه عند اجاب الاعتكاف فكان اذ في سبيل
 وهذا يظهر بضعف الجواب الاول لانه قوي الراوي بخلاف ما روي انما يدل على انفساخ اذا
 خلافا يقين وهذا ليس كذلك لاحضار ان يكون المعنى ما ذكرنا فلو يكون فواء بخلافه **فان قلت**
 لو كان شرطاً كان انقضاء دوام وليس كذلك لصحة الشرع فيه ليله وكذا في
 في الليل ولا صوم فيه **قلت** الشرط انما يقتضي لا مكان ولا مكان في الليل فسقط وجبت القاية
 تابعة الا برب الامام ان صلوة المستحاضة يصح مع السيلون وان عدم الشرط للمعذور كما
 الخروج للمغايط والبول لا ينافيه للقياس ان الركن اقوى من الشرط **قلت** وعلى هذه الرواية لا
 يكون لو قل من يوم لانه الصوم لا يتصور فيما دون وفيه بحث لا مكان ان يكون الصوم شرطاً لاعتكاف
 ويكون الاعتكاف اقل من يوم لما عرفنا انه بنفسه لا مكان يتحقق الصوم حتى يثبت به الخالف اذا
 لا يصوم نعم لو لم يتحقق له باسساك من اول النهار الى آخره كان الشرط لا يتحقق لاعتكاف
 بالصوم والا فخرجوه وجها به ان من اشتراط الصوم لنقل يسكا باطلا فقله عدم لاعتكاف الا بالصوم
 فقد اشترط الصوم الكامل المخرج من هذه لانه الصوم في الحديث وقع منصوصا مطلقا فيمنع الى الكامل
 والصوم الكامل لا يتحقق الا باسساك في جميع اليوم فكذلك هنا بشرط لاعتكاف الصوم الكامل
 ومن ضروره تقدير الاعتكاف باليوم **قلت** لان بيني النقل على الساهلة **فان قلت** هذا
 التسبيل بمقابلة قلدهم لاعتكاف الا بالصوم اجيب بان هذا الحديث خبر عنه صوم النقل لما روي عن
 ابي عبد الله رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المعتكف صوم الا ان يوجبه على نفسه اي يوجب

هذا هو الصحيح في العشرة من رمضان
 وهو الذي عليه الجمهور
 والله اعلم بالصواب

هو المنة والولاية كالنابة لها حق في قول عدم ادعاء من يوزن الى المنة دون
الولاية فكان ينبغي ان يشترط المنة فقط غير ان شرطنا ان يكون المنة له بها لا بالولاية
فكانت العبارة لا ضرورة التام فيجعل السبب المستكره بكون المنة التي هي الاصل والله اعلم
قوله وعنه اجماع 2 مع ما يدل عليه وهو انه سئل عوله مال الج فرضه كيان بتركة في العريضة
به ادبزدج وقال بل مح ذلك دليل على الواجب عليه على الفور كذا في الكافي **قوله** قلت كون الج فرضا
يا بتركة في العريضة نقدره على التزويج الذي هو سنة لا باثم بتركة في العروة فيوقف تقديمه عليه الى وجوب
ادائه في اول اوقات مكانه بحيث لو اخرج عنه باثم حتى يكون دليلا على وجوبه على الفور **قوله** قيل بان
الجواب عنه 2 به يقتضيه ان تقديم الج على الكساح الواجب على الفور وجب ان يكون الج واجبا على
الفور ولا يوجب تقديم الكساح فان تاخير الج بوجبه لا يوجب التأخير الا بوجبه انما فيه نومه باثم بان
مح في عروة وتقديم ما في بتركة اثم على ما فيه نومه لا اثم واجب نعم لقائل ان يقول الج فرض اعتقادي كغير
والكساح عند الوفاة واجبه عليه حتى قال الشافعي انه سنة عنه فجاز ان يكون تقديمه على
لقوته وضعف الكساح باعتبار اذنه ومنه الكساح واجب **قوله** وعند محمد وانما يقع على التزويج
لكن عند محمد وسعة التأخير شرط ان لا يفوته فان اخرجت مات فهو اثم عند الشافعي به لا باثم بالتأخير
وان مات **قوله** كان العريضة كالوقت في الصلوة وفي الصلوة لا باثم الا اذا قترها عن الوقت فكذلك
باثم الا بان يفوته عن العروة لا باثم بالتأخير غرض اقل اوقات الا كان **قوله** ولا ينفذ الفدية على الزاد
الراحلة هذا اذا كان افاقا اذا كان مكيا او ساكنا يقرب مكة كان عليه الج وان كان فقيرا لا
يملك الزاد والراحلة **قوله** واما العقل فعندنا في وجبه انما يستطیع تغييره فاشبهه المستطیع
بالراحلة وعلى هذه الرواية يجب الج على العريضة فله يرضى نقضا **قوله** المعقود بقدر الافعال لا بغيره
قالب اخر يقولون الا على فانه يحتاج الى قبال اخر فانزوا **قوله** ثم قبل هو شرط الاداء دون الوجوب والاداء
الا على وجوبه لنفسه الوجوب لا ينفذ الوجوب لا يجب الا بقاء كما لم ينفذ والمسافر في قبل شرط الا
والا خلافه يظهر في وجوب الوصية بالج اذا مات قبل الا من جعله شرط الوجوب لا بقاء لا بوجوب الوصية
لانه لم يجب الاداء فلو يجب الا بقاء ومن جعله شرط الحقيقة الاداء قال بوجوب الوصية لانه وجب
عليه الا انه عندنا في التأخير كذا في الكافي ذلك صريح في تزويج المتار وفي الكافي بان قوله تعالى
من شهد منكم الشهر فليصم المسافر والمريض ان التأخير للتخفيف فيه اشارة الى
تخفيف وجوب الاداء في حقها فينبغي الوصية عليها كما يجب الوصية بالج على من ليس له
من الطهر اذ لا فرق بين جنيته وبينها وبينه لانه كل مخاطب عندنا في التأخير في بيت
شوي ما يخفى كونه شرط الحقيقة الاداء القطع بان حقيقته يكون بدونه الامر فكان اذا
انه شرط وجوبه فيلزم ان لا يجب التجمل في الحزن بل هو من حق التأخير الى ان يامس او ينفذ انه شرط
طلبه العقل بحيث باثم بانكره سماء حقيقته الاداء كونه اقصاه الى حقيقة اكثر **قوله** وفي الحقيقة

موضع على فرج من المدينة هو منسأه بن افعم وهو نصف بطنه بفتح اللام وهو ثوب في المال
قال الاصمغلي بفتح اللام واحدة الخلفا وهي ثوب في المال **قوله** ولا اهل العروة ذات عروة موضع سمي لك
لان هناك عرفا وهو الجبل الصغير ولا اهل الشام حجة بلحيم المنيرة والحاء الساكنة وفي محاذة للقبيل
والجانب الشامي وهي المهيبة وكان يعرف بها حق الحق السيل باهلها اي ذهبهم فسميت حجة وهي ثوب من
منسأة ولا اهل اليمن يعلم وهي جبل خيل الزمانه على السيل من مكة **قوله** عليه ان يحرم قلعه الج او العروة او لم يقصر
عندنا قوله فالشافعي رحمه الله فنهى عما يجب الاحرام عند الميقات اذا دخل مكة فجاءه لان الاحرام لم يشرع
فاذا توب ذلك يجب والا **قوله** نقول بيم لا يجاوز احد الميقات لا محرم ولا مكمل في رحمة الله ان يقول
هذا الحديث قد خفف عنه كون ادبستان بن علي حجة فله ان يجاوز الميقات من غير احرام بالاجماع
فيخص من لا يد الج او المعركة بما روي جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل يوم ففتح مكة وعليه عمامة
سوداء بغير احرام وبفعله لم يمسح لهن ولم يمسح من غير اهل من اداء الج والعروة او بالقبيل
على من ادبستان بجامع ان كلاهما لا يريد زيادة البيت وجوابه ان مكة قد اعلنت للنبي
يوم الفتح وجوب الاحرام لحرمته وقوله من اد الج والعروة لا يوجب في باعده وقيل من قصد
البقعة الشرقية على من يقصد البستان غير سديد **قوله** لانه ما عر عنه **قوله** قلت يكون المحرم
من المصحف بالكم هو المصحف وعدد المصنف 2 لانه تابع فقد اعترف النبي للمصنف بالبعاءه
هنا **اجيب** بانه ما في اخر وجه مباين في وجهه فاعترف في كونه بالاحوط والاحتياط في
المسافر يعتبر تابع لتحريم المسافر وفي فضل لبس الخط للمحرم يعتبر مناسبا تحريم البقاء عليه
اذ التوكيد في الحرمة كالمحرم في غيره **قوله** وقال الشافعي نعم لا بأس بالمصفر لانه لو كان لاقب
له وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه سمع رسول الله عليه السلام في احرامهم عن النقازين وما
من الورس والزعفران والبناب وليس بعد ذلك من اللاناب معصفا وخروا
او سراويل او قميصا **قوله** ولنا ان له راحة طيبة **قوله** قلت هذا
التفصيل بمقابلة ما روينا **قوله** هو موافق لقوله عدم الخارج الشفت النقل وهو
راجح لانه محرم او عام متفق على قوله **قوله** خلق دخل القرحة القبيحة وبين البيت
لا يجوز **قوله** ان اراد بقوله لا يجوز ان لو ترك طواف الخطم لا يخرج عن العروة فله
غير مستقيم لما سياتي انه ترك طواف الخطم فقوله والاحتياط في الطواف اذا يكون واء
ينافيه اذا احتياط انما يكون عند تراحم الاحفالين والتراحم هنا في الوضوء دون الج
لانه لو كان بيتا يفرح طوافه وان لم يفرح اصلا فكان الاحتياط في الوضوء
وجوابه ان العمل بخبر الواحد من الاحتياط فهو عليه في البردوي والاحتياط
في الطواف ان يكون واءه فيكون واجبا بالحديث وفي التوجه بالحديث ان لا يجوز
اليه فلا يجزئ في ذلك هذا هو معنى الاحتياط هذا لانه لما دار بين ان يكون بيتا او لا يكون

الطواف واداء حق يرد عليه ما ذكر **وقد** اذ الدليل الموجبة العمل بخبر الواحد لا يوجب التفرقة
بين ان يكون في العمل احتياطا او لم يكن بل الظاهر ان يقال ان الركبة لا تثبت الا بدليل مقطوع به
والدليل القطع هنا يوجب ركبة طواف ما هو البيت من كل جهة لان البيت فيه وقع منصرفا بطلان
فينصرف الى الكمال وهو الذي ليس بركبة بيتا شبهة لعدم وفي كون الحطيم بيتا شبهة لبثته بدليل قطعي
فلا يتناول مطلق لفظ البيت لكن انصرف المطلق الى الكمال لا يقع شبهة التناول والشبهة فيما عدا
كالخليفة فيجب طواف الحطيم بشبهة التناول احتياطا ولا يكون ذلك لعدم تناوله قطعاً فهذا هو معنى الاحتياط
لما ذكر في الكافي ان خبر الواحد يوجب العمل دون العمل بكون الحطيم من البيت من جهة فالطواف يجب ان يكون
وراءه لانه ان كان من البيت من جهة والطواف يجب ان يكون وراءه لانه ان كان من البيت فقد ادى
ما وجب لانه لا يضره فينبغي ان يطوف حول الحطيم يخرج عما عليه يتعين هذا فيكون له طواف
الحطيم لا يكون احتياطا عليه يتعين معلوم ان ما وجب باليقين لا يسقط الا بيقين مثله وان
لم يسقط به ما عليه من الطواف الذي وجب عليه يقيناً بدليل قطعي وجب ان لا يتخصص بالركبة
عليه الا عادة وليس كذلك فالظاهر هو ما ذكرنا وحاصله ان هذا طوافان طواف ما هو بيتا شبهة
وطواف ما هو بيتا شبهة والاول ركن والثاني واج ليس بركن اذ الدليل في حق الاول
قطعي وفي حق الثاني ظني فان ترك الحطيم وطاف البيت فقد ادى بما هو ركن وهو طواف ما لا شبهة في
كونه بيتا لكن ترك ما وجب احتياطا لانه دابر بين ابناء الركن وعنده ان يكون ابناء الركن في
اذا طاف الحطيم ايضا حتى ينكلا بما ذكرنا والله اعلم **فقد** فلو بنا دلي ثابت بخبر الواحد **وقد بحث**
لان فرضية الركن ثبت بنص الكتاب مع انه بنا دلي ثابت بالا جنها وكذا لتوفيها الركنان والثابت
بالاجتهاد دون الثابت بخبر الواحد في تادي الركن الثابت بنص الكتاب بما ثبت بالا جنها فلو
بنا دلي بما ثبت بخبر الواحد والي **جوابه** قد ذكرنا تقدم **فقد** ثم بقي الحكم بعذر والى
السبب **وقد بحث** اما اول فلو ان السبب في حق النبي واصحابه وان كان لا طهارا للخلوة لا
يدارة المشركين فالسبب في حقنا انما هو موافقة النبي عدم او التشبه به كما لم يكن
سببه في حق الخليل صلوات الله وسلامه عليه وسوسة الشيطان وفي حقنا التشبه به
وكذا السبب كان سببه في حقنا انقطاع بصرها عن الركنين وخت في نطق الرواية فيحقنا
التشبه به فليس هذا من قبيل بقاء الحكم بعذر والسببه واما ثانيا فلو انهم صرحوا بان الحكم بنسبته
عليه لقيامها بها فلو بقي بعد ما كثرهم المؤلفة فلو لم يبق لروا السببه وكذا سبهم ذوي
الفرق كان نصرة الرسول عدم وقد انتهت نصرة عدم بوفاته قوله قام فاذا وجد مسكاً وسر
فان قلت الوقوف بمنزلة بسقط بخوف الازحام وانه واجب فلو ان بسقط الركن به وانه سنة
او يبعد كركي الكافي انه لو ترك الوقوف بالركبة لعدته او صفقا وكان امرأة فخاف الازحام
ولا شئ عليه **فان قلت** وق الوقوف مفسقاً وبما ينسب الحج بين الا حرام من الازحام والآن

بالوقوف اما وقف الطواف فموسع يمكن ان يوقف فاما حق الوقوف الازحام فبان به الاولي بالتكثير وهو لا يفي
حاشا شرط الطواف بشرط افتتاحه بالاستلام بخلاف الحكم فلو يقع الاحتياط وايضا اكثر من الركعتين
لا يقوم مقام الكل واكثر من اشتراط يقوم مقام كلهما فاني يتناولون وايضا حكم الطواف لا ينبغي ان يكون
بالاستلام فلو كان بالاستلام كالتكثير والاشتراط كما لو كان لم يصح ركعتان بالتكثير **وقد**
لان الطواف لما كان يقع بالاستلام فكذلك السعي يفتق به وقد يقال السعي يتم بالصفاء والمرتبة
والطواف يتعلق بالمرتبة فاني يلزم من افتتاح الطواف بالاستلام افتتاح السعي منه **وجوابه**
ان السعي تابع للطواف ولذا يشترع بعد لا قبله فيعطى حكم الطواف والطواف يفتق بالاستلام
كذلك السعي التابع له **فقد** لو نفي دلي الوجوب غير مسلم لقول النبي صلى الله عليه وسلم وليصل الطائفت
لكل سبع ركعتين وقال الله تعالى واتخذوا مقام ابراهيم مصلين وقد فرى واتخذوا بصيغة الامر
وانه للوجوب مع ان نفي الدليل يستلزم الاحتاط وانه منف عادة وحمل على نفي العلم لا يحكي البس
عدم العلم لا يوجب نفي الوجوب بل انما يوجب عدم الدليل **فقد** وهو واجبة عندنا وعند الشافعي
سنة لان الصلوة ليست من الطواف بل هي فريضة معلومة بنفسها كانت سنة لان دليل الوجوب
معلوم ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وليصل الطائفت لكل سبع ركعتين والامر للوجوب وروى انه صلى الله عليه وسلم لما
فرغ من الطواف اتي الى المقام فمضى ركعتين ولنا قوله تعالى واتخذوا مقام ابراهيم مصلين فثبت ان
المراية ركعتين الطواف والامر للوجوب **فان قيل** هو امر باحتياط البقعة مصلية وليس فيه امر
بالصلوة **قلت** اتخذا البقعة مصلية ليس البناء وانما الصلوة البناء وقد كان مصلية قبل **فان قلت**
قوله صلى الله عليه وسلم لا اكل ينقطع يقتضي ان لا يكون واجبا **قلت** ظاهره متروك فان صلوة العتمة
والجنازة واجبة **فان قيل** ينبغي ان يكون فرضا قضيتها الامر **قلت** هو ما اوله فقيل مقام ابراهيم
هو الموضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فامر باحتياط ذلك مسجد **فان قيل** فرانا في
شاهي بلفظ الماضي عطفا على قوله جعلنا فلو يكون دليله على الوجوب **قلت** الا انه اذا ثبت
بقوايتهم كانت كل قراءة كاية والقراءة بلفظ الماضي لا ينبغي الوجوب باية اخرى فجاز ان ثبت
الوجوب بقراءة الامر لا في حكم كاية اخرى كذا في الكافي **وقد** لانه قوله تعالى واتخذوا مقام ابراهيم
مصلين لا يمكن جعله على الوجوب اذ لو جعل عليه لوجب الصلوة في مقام ابراهيم وانما ليست بالاجبة
فانه لو صلى في مكان اخر من المسجد جاز فلو بدوان يحل على الذب فلا يقع التمسك به على وجوب
ركعتي الطواف واما ثانيا فلان صلوة الجنازة ليست بصلوة مطلقا في حديث الاعرابي انما
هو وجوب ما سوى الصلوات الخمس ما هو صلوة مطلقة واما صلوة العتمة ففي وجوبها كلام قد
قيل انها سنة قاله وحيان يقال في الوجوب حديث الاعرابي ان المستفي والله اعلم انما هو الصلوة
الرواية في اليوم والنية دون التي تجب بنفس الاحيان فلو بنا في وجوب ركعتي الطواف مع
مع ان حديثه من الاجاد فلو يقبل بمقابلته الكتاب اعني واتخذوا بصيغة الامر على انه عام

ففيص عنه ما قام الدليل على وجوبه **فان** الامر المطلق لا يقتضي التكرار **فان قيل** ان كان لا يقتضيه
 فهو لا ينافيه فيجوز ان يثبت بدليل يقتضيه كقولهم **فان قيل** بل ينافيه لانه لم يقتضيه التكرار
 اتفقوا الخروج عن هذه الامور بان الطواف مرة فلو قيل بوجوب الطواف مرتين لتوقف الخروج
 عنها الى التكرار وان ترك لا طواف الكتاب بخبر الواحد وان لا يجوز انما يترجم ترك الاطواف اذا
 قيل بوجوب طواف القدم القدم وكونه ركنا يتوقف عليه الخروج عن العهدة اما لو قيل بوجوبه بحيث
 يخرج بالدم اذا فات فله الا ان طواف الصدور والوجوه في قوله بوجوبه لا يقتضي التكرار اطلاقا
 الكتاب فكذا القول بوجوب طواف القدم والظاهر ان طواف عند مالك طواف الصدور عندنا ولو سلم انه
 ركنا عندنا فالقول بركنية لا يوجب تقيد قوله وليطوفوا المراد به طواف الزيادة لان طواف القدم عباد
 مستقل ليس بصفة من صفة الطواف الزيادة حتى يقتضيه القول بوجوبه وركنية الى تقييده بالجملة
 ان بوجوب الشيء مرة بدليل ثم مرة اخرى بدليل اخر له بوجوب يقتضيه الاول بعد ما لم يكن الثاني في غرضات
 الاول وهو ظاهر لا يقال الفرضية لا يثبت بخبر الواحد **جيب** بالمنع فان خبر الواحد اذا كانا بياناً
 لمحل الكتاب ثبت فرضية الا يرى ان خبر العقدة الاخيرة لما كان مثبثاً لمحل الامر بالصلوة يثبت فرضها
 فليثبت به فرضية الطواف القدم به كونه بياناً لمراد وايضا قوله تعالى وليطوفوا بحكم العطف على
 الرفع مقيداً بايام النحر كما سيأتي اي وليطوفوا بالبيت العتيق في ايام معلومات وحياتهم النحر
 وطواف يكون قبل ايام النحر كما دخل البيت ووجوب طواف قبل ايام النحر كما دخل البيت وجوب طواف واجب
 في ايام النحر لا يجوز تقديره عليها وتجزئته تأخيره عنها **فان قيل** لعدم دليل الوجوب **فان قيل** نعم الدليل مع
 خبر لا يتوقف على دليل الطواف الطائف كل اسبوع ركعتين وقوله واخذوا بمقام ابراهيم على
 فقد روي واخذوا بصفة الامر فله على الوجوب عداً ان يبقى الدليل يستلزم الاحاطة وانه
 مستفاد عادة وحمل على نفي العلم لا يحد في ان عدم العلم بالدليل الموجب لا يجب في الوجوب بل انما
 بوجبه عدم الدليل **فان قيل** ونحو رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب مستلزم ايضا لان الله تعالى
 امر بدين السلام باسم الحجة حيث قال فخيروا باحسن منها اوردوها ولا خلاف انه واجب **واجب**
 بان المفيد لا حسن ليس واجب وان لفظة الحجة هنا على طريق مطابقة قوله فاذا حبيت فقلوب
 على عدم الوجوب وفي التكتين بحث اما في السكنة او في قول من المتقدمين بالاحسن محضه وان كان
 مبداً فهو مسموح به هنا على الخصوص حتى يكون الامر بدين بل امر باحد الامرين لا على التخييل
 واجب والتقدير اذا حبيت فخيرها نوايا الاحسن منه او بالمثل فيكون الامر بالوجوب كما في انواع الكمال
 فيتم اتفق بان امر بلفظ الحجة وانه للوجوب واما الثاني فلو ان الحجة انما
 هي الدعاء بالسلامة والبناء وهذا القدر موجود في حق المحجب فيكون الحجة
 في حقه على الحقيقة والمشكلة انما يقع عند تقدير الحقيقة الا ان يقال ان الحجة
 هو الكرام النبوة دون الدوام وان معنى التبرع ما خرد في نهضة فاستحالة ان يكون

الامر بلفظ الحجة للمؤمنين المناقاة بين الفرع والمزوم والامر في خبر الوجوب فيجب على كل
فان قيل والرفع سنة الدعاء فيه اشارة الى ان وقع اياها في سنة كل عباد لا يقتضيه ذلك بالوجه
 السبع التي ذكرت في الحديث وعن هذا دعوا ايدي عند الفراع من الصلوة وعند كل دعاء من غير
 محل الاجماع بشكل الحصر عن الموطن السبع واما الرفع في الدعاء بعد الصلوة وغيرها فمحم
 وليس سنة مؤكدة ولكن لفظ الهداية اعني قوله والرفع سنة الدعاء ونحوه بان سنة
 في كل دعاء فلو بنا في التوفيق المذكور ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد
 استدلاله الختم من الاحاد وفيه تناول فكان التقى قطعاً في اتقاه ما هو استلزامه
 وطناً في اتقاه طواف ما هو البيت من جهة كانه يتناول الاول قطعاً والناس في شبهة وهو يظهر
 قوله عليه السلام اذا قلت او فعلت فقدت صلواتك فانه فطري في حق لزوم المفصل وفي
 في حق لزوم القول كما ترى **فان قيل** لان قوله تعالى الله على الناس في البيت استلزام
 وقوله الخواج والعرة من الدلالة على فرضية محليها في انما يتلوه خبر الواحد بياناً وان فرضية
 ان كانت لا تثبت بخبر الواحد استلزامه فثبت به اذا ورد بياناً لمحل الكتاب كما ثبت فرضية
 العقدة اخبره بخبر الواحد المبين كما مر بالصلوة وقوله تعالى ان الصلوة والمروة من شعائر
 الله ايضاً يدل على الفرضية غير انه قبل اجماع رد المازع من اجماع فقد روي انه كان على
 اساق وعلى المروة نابذة وهما صخرتان بردي ايها كانا رجلاً وامرأة زينا في الكعبة
 حجرين فوضع عليهما اعتباراً فلما طالت المدة على اصل الجاهلية اذا سوا كانا يستحقان فلما
 جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل فعل الجاهلية وروا فيه جناحاً فرغ عنهم
 الجناح قوله لا جناح لها مثلي في ليس عليكم جناح ان تقصروا ذلك لا بنا في ان يكون الرخصة
 اسقاطية فهذا لا بنا في ان يكون الطواف بينهما فرضاً **فان قيل** ولما قوله تعالى ولا جناح علي
 ان يطوف بها **فان قيل** هذا ما هددت على ما ذهب اليه الشافعي من قصر الصلوة الرباعي
 على المسافر ليس بواجب بل هو سنة من ترك والعزيمة هو الاكمال مشروع لقوله تعالى اذا قرئتم
 في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فقد ذكر فيه لا جناح وقصر المقصر بان
 يستعمل الاباحة على السواء غير انه عند الاطلاق **فان قيل** ومثله يستعمل في الاباحة معني في هذه الكلمة
 بل هي محض الوجوب والاستحباب والاباحة على السواء غير انه عند الاطلاق تثبت بالاباحة
 لانه لا ادنى المتين لا لكونه حنيفاً عرفية لها الا يرى انها مستقلة في الوجوب في قوله تعالى
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فان القصر واجب عندنا من انما يستعمل فيه لا جناح
فان قيل فيني الركنية والاحباب لا عدل عنه في الاحباب وقد يقال ان الكلمة الموضوعة
 للاباحة او المستعمل فيها انما ينبغي بها الركنية في ضمن الانشاء الاحباب لا مقصوداً اذا احباب
 لازم للركنية فيني لم يثبت الاحباب لم يثبت الركنية بالضرورة لوجوب انشاء المزمع عند

الامر بلفظ الحجة للمؤمنين المناقاة بين الفرع والمزوم والامر في خبر الوجوب فيجب على كل

استاء لانه لم يثبت هنا انتفاء الايجاب لم يثبت في صحة الركينة **وهذا** ان هذه الكلمة
على انتفاء الوجوب وضرورية دلالة عليه دلالة على انتفاء الركينة والوجوب ان لم يثبت
هنا دليل آخر فدلالة على انتفاء ثابته وانما كافي له استدلال هذه الكلمة على انتفاء الركينة **وهذا**
ثم حكي روي كتب استجابنا في كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الا بة فانما نزلت في الوصية في فريدين
بأهل لا يخفى الا ان شاع الوصية فيها بينهم نقضاً عن القولية من حيث الذب وعلى هذا
لم تكن الآية منسوخة وهنا بحث اذ الجمل على الاستجاب في ما ذهب اليه علماء زماننا من الوجوب
فعل براده ان قوله كتب لا يقتضي الغرضية لا محالة بل يحتمل الاستجاب ايضا مع الاحتمال
لا يتم الاستدلال فهذا بيان الاحتمال لرفع الاستدلال وليس محتمل على الاستجاب حتى ينافي المذهب ثم
قراية بقوله عليكم بنا في الجمل على الاستجاب لان كلمة على ايجاب تقتضي حمل على الذم ولما
انه يحتمل الاستجاب فالاحتمال لا ينافي بنو الموت كخاص يحتمل الجمان كل عام يحتمل المصروع
ذلك يثبتها الغرضية والاحتمال انما يقدح في الاستدلال اذا كان الاحتمال ان على السواء
اذا كان احد المعنيين موجبا للفظ والاخر محققا فلو عبرة بالمحمل لترجح الموجب عليه وجب
قوله كتب هو الغرضية وان كان يحتمل الاستجاب وزك الموجب لا فريضة صارفة لا يجوز
وقوله لا يحتاج ان كان يدل على عدم الذم بقوله من شأنا ان يدل على الذم فتعارضت
الفرقتان فلو لم ينع الجمل على الاستجاب ومجرد الاحتمال لا يقدح في ثبوت الغرضية في الاظهر للوجوب
عما براد ان حمل الحديث على الاستجاب خلاف الاجماع ان السقي يستعمل على اذبح الطواف بين
الصفا والمروة بين الصفا ويحتمل المرادة وهذا هو موضع بيننا وبين الساق في ادول
انه ركن والثاني الخب وهو ان شرع فوق الشق دون العدد والسقي بهذا المعنى ليس
بواجب اجماعا الخب بين المبلين الا خضرون سنة اتفاقا للمهرج كانه يحتمل السقي في قوله ثم
انه الله كتب عليكم السقي فاسما على الضرورة والخب بين المبلين الا خضرون في بطن الوادي وانما
اجماعا ويحتمل كتب على الاستجاب وكما حمل عليه قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
للوالب في الاقرين وهذا الجمل صحيح ولا ينافي ما يخالف الاجماع والذم مام يسوع عدم كونه
لكن الاجماع انما هو في السقي بين الصفا والمروة والمستحب هو السقي بمعنى المرواة في
بطن الوادي والله اعلم ثم حمل قوله كتب عليكم اذا حضر على الاستجاب غير مسلم فقد ذكر الامام في الروم
ان الآية منسوخة بآية يؤمكم الله على ما عرف **وهذا** ولا يتطوع بين الصلوات في تحصيل المقصود
بمعنى ان تقديم العصر على وقتة يتوصل الى المقصود وهو الوقوف فلان لا يتصل بالنافلة بينها
لتحصيل هذا المقصود ويجزى كذا في **وهذا** لما سياتي ان تقديم العصر لا حراز الجماعة لا
لوقوف اذ منافات بين اداء العصر وقتة وبين الوقوف اذ المصلي وقتا فالتبديل بقوله
الى المقصود وهو الوقوف لا يتفق على خرجه في قوله اوحي ان يقال قوله تحصيل المقصود

الوقت الذي
هو وقت الصلاة
وهو وقت الوقوف
وهو وقت الصلاة
وهو وقت الوقوف
وهو وقت الصلاة
وهو وقت الوقوف

الوقوف معناه يحصل ما هو مقصود الوقوف وهو اشتغال بالعبادة والتخفيف عن فراغ القلب فإضافة ليست بيانية وإنما
ذكر الشيخ الأضافه بيانية فكان وجه التبديل على خرجه الى يوسف ومحمد صلاه فانما قال ان التقديم يحصل
وهذا فان صلى بغير خطبة اجزاءه كان هذه الخطبة ليست بفريضة مشكلا لاجتماع الامام الاكثر شرط للوجوب
الصلوات مع انها ليست بفريضة فقدم كون الخطبة فريضة لا ينافي كونها شرطاً على الامام ان يقال انه لم يستأمر
كونها فريضة في نفسها على عدم كونها شرطاً بل اراد بقوله ليست بفريضة انها ليست بشرط لغيره ثم تصدق
مجان الصلوة بدونها كونها شرطاً لها اما عدم اشتراط فم يذكر تقليد في تنبيه في الكتاب **وهذا** فاما اذا كانت
العصر مرتبة على ظهر مروي بالجماعة مع الامام في صلاة الاحرام **وهذا** كما انما مرتبة على ظهر مروي بالجماعة
مع الامام لتلك مرتبة على ظهر مروي بعد الخطبة فيجب ان يشرط الخطبة ايضا **وهذا** والتقديم لصلاة الجماعة
وقوله لما عرف ان ترك الواجب لا فائدة السنة غير جائز والمحافظة على الوقت فمن فلو يقع تركه لا فائدة
الجماعة التي هي فلا يستقيم تقبل التقديم الذي فيه تركه الركن برعاية الفرض برعاية الجماعة وجوابه ان
المصير في الاثار المستفيدة وما ذكره ذلك وجه الحكمة لاستخراج العلة الحقيقية للتقديم
لا وسبب ان التقديم يثبت بخلاف القياس **وهذا** لان المغرب مؤخر عن وقتها يعني ان اداء الفلح
يؤخر عن وقتها موافق للقياس لان الفضا مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة موروته
لذا في الشرع وقد يقال نقضاً خارج الوقت ان كان موافقا للقياس فيجوز انما خبر عن الوقت
الذي بعد ذلك وجهه فليس يقياس فينبغي ان يراعى فيه جميع ما ورد بالنسبة **وهذا** لان العصر مقدم على وقتة
وتدبر التقديم على الوقت كانا غير مفعول تقديم وقت الصلوة في بعض الايام على خلاف ما حكاه غيره معقول
وقد حدد وقت العصر بوقت من قال الشمس الى غروبها ووقت المغرب من غروب الشمس الى طلوع القمر
على سبيل تحقيقه **وهذا** ولما ما ورد بيان النجوم قال لا سامة رضى الصلوة امامك **وهذا**
هذا الحديث من الامام والديلم القليوبي وهو قوله تعالى كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ان يدل على كونها
موقنة فهو محتمل في تعيين وقت كل صلوة وخبر الواحد يصح مسندا لكن قوله عدم وقت صلاة المغرب
اذا غابت الشمس لم يسقط الشفق ان كان يدل على ان وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق
فحديث معاد يدل على ثبوت غروب الشمس ايضا فقيدها المطلق به فيثبت بالادلة وثبته المعتبر
الشفق في غير المزدلفة وبالثاني ان وقتة غير موقت به في المزدلفة فحينئذ الخبر يبيانا لجملة الكتاب
هكذا وبالجملة ان تاخير الصلوة عن الوقت حرام الا ان عرفنا بهذا الخبر المبيح لمحل الكتاب انه غير مؤثر
بغروب الشفق في المزدلفة فيصح التأخير فيه من غير معارضة الكتاب **فان قلت**
قوله عليه الصلوة والسلام الصلوة امامك يعني وقتها امامك يوجب ان لا يكون وقت
الصلوة في الطريق لان المستداه معترف بلوم التعريف المحسن وانما يوجب المحصر **اجيب**
بانه يحتمل ان يكون معناه مكان الصلوة امامك او ادائها امامك وانما اول
ان وقت الصلوة امامك ويحتمل ان يكون معناه يوجب ان يتساح ما عهد وقتا للمغرب

هذا الحديث من الامام

يحدث جبريل فكل من التائبين الاخير لا يوجب ذلك وقت المغرب قد عرف دخول يوم غروب
اشهر ليلة جبريل عليه السلام فله يترك ذلك بالمحفل فحدث اسامة بن مكرم في اقتضائه وقت الصلاة
وقت المغرب وجوب اخيره الى وقت العشاء لانه ثابت بجميع التأويلات محتمل في نسخ ما عرفت
فاخذنا المحكم وقدنا حديث جبريل عليه السلام بغير من رتبة يوم عرفة وطرحنا المحفل بمقابلته
الحكم وهو حديث جبريل فظهر ان من جعل من الاحاد فلهذه في غايته السداد كما ان عم انه غير
صحيح **فله** ولان في التفسير في حالة الوقوف فيجوز تقديم العصر يعني ان الاسفار بالخروج وان كان
مستحقا الا التفسير هنا افضل لما في الوقوف بغيره في الاسفار بعض التأخير في الوقوف فاذ كان
تجمل العصر على وقته للحاجة الى الوقوف فلا يجوز بالخروج او يلزم هنا تفصيل بان تجمل العصر
للحاجة الى الوقوف وقد مر في وجهه ان حنيفة رحمه الله ان تجمله لصيانة الجماعة لا لغيره
لعدم المناقاة بين الصلوة والوقوف فالمصلحة واقف فكان هذا مبني على جبريل ومناه
ان في التفسير في حاجة ما هو المقصود من الاستغفار بالدعاء والتجمل عن فزع القلب
قول حتى روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فاستجيب له دعاءه لانه حق الزمان
المطالم **فان قلت** فامعنى ما ذهب اليه اهل السنة ان الصالح اذا مات بغير توبة فهو في مشيئة الله
تعالى ان شاء عذبه وان شاء عذبه بقدر ذنبه **قلت** معناه والله اعلم انه لا قطع بما ينبغي من
العفو والاحد وانتفاء القطع لا ينافي القطع بالعفو والحديث يكون من الاحاد يورث الظاهر
فله مناهة بين الحديث والمذهب وهذا هو الجواب عما جاء في الحديث لكونه من الاحاد من حوسب
عذب فقبل فابن قوله فسوف يحاسب حسابا كبيرا قال ذلك العرض والعفو من توفيقه في
الحساب عذب فهذا ايضا على ان العفو من ان الله تعالى وعذبه الجواب البشير بكونه
واما من ادعى كتابه يمينه فسوف يحاسب حسابا كبيرا الا انه لما كان من الاحاد التي لا يوجب
القطع لا ينافي القول بالمشيئة بمعنى عدم القطع بشئ من العفو والاحاد لقيام الدليل القطعي على التوبة
بالمشيئة كقوله تعالى بغير ما دون ذلك من شئاء وجاء في الحديث ان النبي عليه السلام قال من
اصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله تعالى فهو الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء عافاه او قوله
الحديث محمول على ما بعد التوبة وحاصل ان الله تعالى وعذبه قبول التوبة عن جميع امة بنيتنا صلى
الله عليه وسلم والعفو عن الجميع بعد ما ولم يجعل التوبة في المشيئة والوجه هو الاول والاشارة
سبابة الحديث تأمل ندر وجه اخر ان ما جاء من المذهب في فتوى وما جاء في الاحاديث وعرف
فهو علم وقد يفتق بخلاف يعلم يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه فانه كان رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل تدري يا معاذ ما حق الله على العباد قال
ان الله ورسوله اعلم فقال عليه السلام حق الله على العباد ان لا يشركوا به شيئا وحق العباد
على الله ان لا يعذبهم اذا لم يشركوا به شيئا قال معاذ فلو ابشر به الناس قال لا فيسلكوا

وقوله نظر لان الجائز انما هو ترك الفتوى بما علم بالدليل ليل يتكلم العامة اما الفتوى بخلاف ما علم
بما طل وعلى ما ذكرت من مذهب اهل السنة مع ثبوت الفتوى في كل دليل فتوى بخلاف
الثابت بدليل وان لا يجوز بل الجائز هو السكون عن الفتوى به **واجيب** بان الدليل الموجب
لكون العفو عن جميع السيئات موعظة وما يوجب كون تحت المشيئة من قوله تعالى لا ينفر
ان يترك به وينفر ما دون ذلك من شئاء فيجب ان يعمل بموجب القطعي ويترك القطعي المناط بخلاف
وقوله ايضا نظر اما اوله فلا ينافي قوله تعالى ان الله ينفر الذنوب جميعا دليل قطعي يجب
لكون العفو عن جميع السيئات موعظة والفقهاء اذا وافقوا القطع صار قطعيا واما ثانيا فلا ينافي قوله
وينفر ما دون ذلك من شئاء ليس بقطعي في عيني العفو فلا ينافي كونه موعظة الا يري ان الرزق
موعظة بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها مع انه قرطبي في قوله يترك لمن
شئاء **والجواب** اما الاول فلا ينافي قوله تعالى ينفر الذنوب جميعا محتمل ان يراد نوع الذنوب لا افراد
ولو سلم فالعفو هو التظهير عن الذنب اعم من ان يكون بالعفو او بالخوف وكذا موعظة الا يوجب
كون العفو موعظة ويجب المشيئة بما هو العفو ودون المفرة واما عن الثاني فلا ينافي قوله تعالى من
شئاء لوجب التخلي بالمشيئة لان قوله يترك بمعنى يوسع الرزق وتوسع الرزق متعلق
بالمشيئة البتة **واجيب ايضا** بان الفاسق الذي مات بلا توبة محض هو من الفتوى الناطقة
بوجوب العفو والعفو ان **وقوله** نظر لان الفرد المحض هو بين العام يحبان يكون حكمه على
خلاف حكم العام وحكم العام هنا هو المفرة والعفو فيكون حكم الفرد المحض هو الاضداد والحق
فلا كان محضه ان لم ان يكون العذاب حقا في حقه وهو يجب المشيئة فالعذاب ليس بحكم في حقه
فلا يكون محضه عما يجب العفو وبالحديث ان كون مشيئة الله عباد عن عدم بالعفو
في حقه ولا يلزم بشئ من العفو والعذاب في حقه لا يمكن تخصيصه عن علم حكمه العفو عن الذنوب
لانه منافاة بين العفو وعدم العلم بالعفو لا يقال ان يكون مفقود الذنب ولا يكون عفوا معناه
ودليل المحض يجب ان يكون معارضا للعام ولا معارضا له الا بالمنافاة فحيث لا منافاة لا معارضة
فلا تخصيص لا يقال المنافاة متحققة بين العلم بالعفو وعدم العلم لا نقول كونه معلوم العفو
ليس من موجبات التقاطع بوجوب العفو عن جميع الذنوب ولا من مقتضائه بل ذلك من ضرور
وقررها عليه وكذا كونه غير متعلق على المشيئة ليس من موجبات التقاطع بوجوب العفو عليه
منه **وقال** يعني المصرة من العطاء لان منافاة بين المذهب وما يدل عليه الحديث من
عفو عن الجميع من الذنوب اذ المشيئة لا ينافي وقوع احد الجانبين **وقوله ايضا** نظر ان كان لا
ينافي احدا الطرفين فلا يخفى ان ينافي كونه موعظة والدليل الثاني وقوع العفو موعظة محتمل ان يكون
ويجب كونه في المشيئة بفتوى ان لا يكون محكوما بالوقوف وبني الحكم وعدم الحكم به ينافي بتحقيق
وانه اعلم **قلت** وبمثل يثبت الركبة غير مسلم عذبه لانه ليس بقطعي الدلالة وان كان قطعي الذنوب ليد

ثبوت الركبة من كون الدليل قطعي الثبوت والدلالة جميعاً **فقد** ولو كان ركناً لما فعل ذلك وقد يقال
الركبة قد سقطت الركبة بالعدول الركبة الأقرار لا يمان يقط بعدد الأكرام وكذا ركبة النظم
للقرار بسقط بالعدول التقديري عند أبي حنيفة نعم إن رخصته الترك بالعدول في أن يكون ركناً أصلاً
لا يحل السقوط بحال ولكن الأصالة لا يلزم الركبة إذا لم يكن قد يكون زائداً يحل السقوط بالعدول فيكون الوقوف
بالزائدة ركناً زائداً يحل السقوط عند العدول كالأقرار والنظم العرفي **فقد** وهو ليس بركن فاشتبهت بقوله
وهو الوقوف أو ما إن لا يكون ركناً **فقد** نحن لا نقول بركبة الوقوف بقضاء الذكر بذكره بل بذكره عند
المشروع الوقوف فيه **أجاب** بأن النسخ يكون ماداً لا يكون ظناً والركبة لو ثبتت لا يفتي **فقد**
وهذا يصح إمامة الوجوب **فإن قلت** وجبان يفترض لأن تمام الحج فرضي وأنه معلق عليه
أب بأن تمام الحج ماهية فرضي وبإضافة واجب كذا في الحاشية **فقد** لأنهم لم يمسكوا بقوله
عم إذا قلت هذا وفعلت هذا فقد ثبت صلواتك على فرضية الفقرة الأخيرة أيضاً وكذا تمسكوا
بقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه على فرضية الوقوف بعرفة وإنما لم يمسكوا به إذا لم
يحل الحج على التمام وصلاً وجواباً أن التمام عند الإطلاق وحلف التمام عن العوائق مضاف إلى
التمام ماهية وأما التمام وصفاً فأنما يحل عليه عند تقدير الحول على التمام ماهية وقد تعدد فيها
خبران قوله من وقف بعرفة فقد تم حجه وقوله من وقف معني هذا الوقوف أي المزدلة
فقد تم حجه فيحل الأول على التمام ماهية والثاني على التمام وصفاً توفيقاً بينهما ولا يمكن
لأن الوقوف بعرفة ركن أجماعاً **فقد** لأن المانع من العدول بركبة ما ثبت لزومه
بدليل شرعي إنما هو ظنية الدليل وذلك بنية البناء إذ الدليل في حق النبي صلى الله عليه وسلم
كلها قطعية حتى اجتهد في الآخرة حيث لا يقر على الخطأ فلو يمكن أن يثبت الوجوب المتقابل
للركبة بمرج الدليل وحمل الحديث على التمام وصفاً يقتضي أن يثبت بعرفه وأنه باطل
فكان للحل عليه كذلك **فقد** والأفضل أن يكون من الوادي ماراً وبنائاً على صفة
المجهول ماراً وبنائاً من فضل الرسول **فقد** فقد روي عن سالم بن عبد الله أنه لما أراد الرمي
وقف في بطن الوادي وحمل بقوله عند كل رمي حصاة بمائة وثلاثين ألفاً أجمعاً
حماير وراودني منقورا وسعى مشكورا وهذا يدل على الأفضلية المذكورة **فقد** إن
أخذ مقدار الأشعة مشكلاً عامراً المقصود قضاء النية وإزالة الدردن وبالأخذ مقدار
الأشعة لا يحصل هذا المقصود سيما إذا كان شعره طويلاً **فقد** ولنا أن يكون محلاً يكون حائياً
في غيرا وأنه كما محلى يعني أن الحلق محلاً بالاجماع فلو يلحق به غيره إلا إذا كان مثله
مكلاً الوجه لثبت الحكم فيه بالدلالة والحلق نفسان كونه موقفاً بيوم الفرو كونه حائياً في غيرا وأنه والري
وإن كان مثله في كونه موقفاً فهو الفرو في غيرا في كونه حائياً في غيرا أنه فلو ثبت الحكم بالدلالة في الكافي
هذا لأن التحلل من العبادات إنما يكون بما هو محظورها لا بركنها كما دللهم في الصلوة **فقد** والحلق ليس بالعلم

للحرام

لله عمام حوله يخرج عنه بالحلق في غيرا وأنه فلو يكون كالتلوم للصلوة ثم اعترض بدم الحصار
محله وليس بالخطأ المحرم **وأجاب** بأن الأصل فيما شرع محله أن يكون محظوراً في غيرا وأنه
ودم الحصار ليس بأصل في التحلل وإنما صير إليه لصعوبة كذا في الشرع **فقد** ووقته أيام التحلل
الله تعالى عطف الطواف على النحر قال فكلاهما ثم قال وليطوفوا والمعطوف في حكم المعطوف عليه يكون
وقتها واحداً ويأيد أنه تعالى أمر بالنحر مقتباً بآيات النحر حيث قال وتذكروا اسم الله في أيام معلومات
على ما رزقتم من نعمه الأنعام أي ويذكروا اسم الله في أيام النحر على ذلك الهمزة ثم عطف عليه الطواف
قال فكلاهما والطواف بالبيت المقدس ليقضوا نهمه وليطوفوا بالبيت المقدس فيكون
الأمر بالطواف مقتباً بآيات النحر لأن المعطوف في حكم المعطوف عليه فكان التقييد بالمعطوف عليه
في المعطوف وفيه بحث لأن الأيام المعلومة هي أيام عشر ذي الحجة عند أبي حنيفة وأما يوم
النحر وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما فإنه لا يستقيم الاحتجاج به لوقت الطواف عند أبي حنيفة
عنه وأيضاً المعطوف إنما يتقيد به المعطوف عليه إذا تقدم التقييد ما إذا تأخر فله وهذا التقييد
بأيام المعلومات يتأخر عن المعطوف عليه فلا يمكن تقييد المعطوف به إلا بربطه بالبناء بالذکر
غير مقتباً بآيات النحر مع أنه أيضاً معطوف على النحر المعطوف عليه الأريكان الذن بالذکر دون
غيره ويمكن أن يجاب عن الثاني بأن النحر المعطوف مستغنى بقوله ثم ما رزقهم لا ينصرف في
فيكون المعطوف متأخراً عن التقييد مع أنه قبل في أيام معلومات إذ يحلوا وليطوفوا فيقتيدوا بالذکر
والطواف جميعاً ودم الإطام المعلومات لما كان مستغنى بعشر ذي الحجة كان أدل بدم النحر
وذاً للطواف بالنحر دون ثم الثاني والثالث مثله فيكون وقته أيضاً دلالة ثم ما كان وقت
الطواف أيام النحر ليس لغيره لا يفيد المعطوف بما يتقيد به المعطوف ثابت بحكم الظاهر دون البقي
محافظة الوقت المتقيد به المعطوف عليه وأجباله وقته فلو احتج الطواف عن أيام النحر جاز عن
الفرض لكنه لا طلاق قوله وليطوفوا لكنه بآيات النحر الواجب بدم الدم **فإن قلت** فيجب
أن يجوز تقديم الطواف على أيام النحر أيضاً لولا أن النهي **أجاب** بأنه إنما يجوز إذا جاع على
عدم جواز تقديمه عليها **فإن قلت** لما كان الأيام المعلومات هي عشر ذي الحجة عند أبي حنيفة
وأكثر المستشرقين رحمهم الله أن يكون العشرة بنامها وقتاً للطواف وأنه ليس بوقت له
اجتماعاً **قلت** تفسيراً بعشر عند أكثر الأئمة كما لو كان يكون العشرة بنامها وقتاً
يفسر بها أيام النحر ثابت على النفس عند البعض يقتضي أن لا يكون الكل وقتاً فنفى عن
النحر إلا حقاً لا أحقال في يوم النحر ثابت على النفس فيكون وقته ثم الثاني والثالث
كذلك بدلالة أن الكل أيام العيد **فقد** والطواف مرتين على الوقوف فأنما يدخل وقته بعد انتهاء
وقته وفيه بحث لأن المرتين على وقت الوقوف فيدخل وقت الطواف بعد انتهاء وقت
الوقوف غير أن الترتيب بين وقت الوقوف والطواف ثبت بالاجماع **فقد** فإن كان سبغاً

كروا

على أن ما مع أن وقتها وفضلها أن الترتيب
لا يستلزم اختلاف الوقت إلا أن تأتياها
ووقت الطواف مرتين

الصنا والمروة عقب طواف القدم لم يرد في هذا الطواف ولا يسعي في الخيرة اذا قدم يوم النحر
مكة وطواف القدم وسعي بين الصفا والمروة ويقع على احرامه الى قبل طواف يوم النحر طواف الزمان
فالسعي الذي وجب في طواف القدم يقع على طواف الزمان وانه قدم مكة بعد يوم النحر وطواف النساء
وسعي بين الصفا والمروة ويقع على احرامه الى قبل طواف يوم النحر عليه ان يسعي بين الصفا والمروة
فالسعي الذي وجب في طواف القدم لا يقع على طواف الزمان هذا كلامه فهذا يدل على انه انما يكفي سعي
طواف القدم على السعي في طواف الزمان اذا كان طواف القدم في شهر الحج في تلك السنة ام في سنة اخرى
اما اذا لم يكن فله فم ان المسئلة ليست بمطلقة وانما في التفسير بقوله الا ان السعي لم يخرج المروة نوع
ما لم يكن وكبره فافهم هذه الايام لما بيناه انه موقفه **فان قلت** لما كان موقف هذه الايام حرم
عنها كابر العبادات الموقفة **فان قلت** بان ادراكها في الحرم سماها الكراهة لثبوتها بنوع الله
والدليل عليه لزوم الدم بالناخير ولو لم يكن الناحية حراما لما وجب **فان قلت** ولان العبادات قد انتهت
بقال الدعاء خلف الصلوة مستحق فم ان انتهت العبادات لينا في استحباب الدعاء **فان قلت** ولان ليلة
النحر وقت الوقوف والرمي يرتب عليه فيكون وقته بعد ضرورتها **فان قلت** وحيث ان الرمي
متحد اتصاله وقت ما يتخلل بين العبادتين فيكون هو الاحق بالدعاء فيه بخلاف الصلوة فانها
متحدة فلا يمكن الدعاء في اثباتها فيكون ما بعد ما من الوقت افضل للتأخير **فان قلت** اصل الوقت لم يملك
بما روي انه يحضر للتأخير ان يرموا ليلوا والافضلية بالناس في اي تارديا من قوله عليه لا يرموا
جبهة العقبة الا مصححين وهذا بيان مذهب الشافعي والافضل الوقت عند طلوع
الشمس ولكنه لا يقع موقعه فكان ينبغي ان يذكر هذا عند بيان قول الشافعي **وفي حديث** فانه
احد الى الليل وماه ولا تخم عليه بحيث الدعاء لانه اليوم لما كان وقته في الليل بيعة كعبلة
النحر بحمل بنات يوم عرفة في حكم الوقوف كما في الكافي **فان قلت** لانه يافق الاصل المذكور في باب الاعتكاف
ان كل ليلة تتبع اليوم الذي يحل فيه لو دخل في اعتكافه فابتداه من الليل **وفي حديث** فيرمي
ما شيا ليكون اقرب الى النضر **فان قلت** ما تراه الا افضل في الوقوف بعرفة ان يقف على راحلة
افضل من سوط الله صريح فانه وقف على ناقته ولان فيه فراغ القلب من الراحلة فليكون الرمي
راكبا افضل لانه رمي الجمار راكبا ولا في غير فراغ القلب وما ذكر من كونه قريبا الى النضر
مشترك بينهما فلا بد من بيان الفرق **فان قلت** وبيان افضل من روي عن ابي يوسف هو فانه حكمي
ابراهيم ابن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه فنتج عنه فقال ارمي راكبا افضل
ام ماشيا فقلت ماشيا فقال اخطأت ثم قلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمي جوه ووقف
فان رمي ماشيا افضل فقلت من عنده فلا انتهى الى بابا لدار سمعت القراخ يروونه فتحت من
على اسم كذا في الشرع فان قلت ما وجه اشتغال ابي يوسف بهذه المسئلة من بين سائر المسائل في
هذه الحالة **قلت** شرع الرمي في الاصل الذي للشيطان فانه لما سوس الى ابراهيم عم حين اراد

الدين

ان يذبح ابنه اسما عيل عم رجا الى الجار واليوسف به كان مختصا وقت النحر وقت دخلة
الشيطان فنذكر مسئلة الرمي الذي شرع لانه في هذه المسئلة فاعرف بهذا مما سجد به خاطري بفضل الله
وعونه **فان** كان نزول فضله هو الذي احتراز عن قول ابن عباس فانه كان يقول
ليس النزول سنة ولكنه موضع للنزول فيه رسول الله عم اتفاقا وقالت عائشة رضي الله عنها
عنها نزول الابطح ليس سنة انما نزل به رسول الله ص عم لانه كان لمخرجه اذا خرج وهذا
قول الشافعي **فان قلت** ولنا ان البداية تنبئ عن الصحابة وقد اشتركوا في هذا المعنى
فان قلت هذا القياس في اللغة لانه حاصل ان البعير انما يسمى بدنه لثباته
وهذا المعنى موجود في البقر فيجيب ان يسمى بدنه ومنه فاسد عندنا حتى لم يجوزوا تسمية
المسكات باسم الخمر حقيقته مع ان اشتراك الكل في مخارة العقل **قلت** كانه تعديل الرمي
خرج على مذهب الشافعي فانه يجوز اثبات الاسمي للثبوت بالقياس حتى يسمى باسم
المسكات باسم الخمر بهي الكل وحكم بانها خمر واخذ في قوله تعالى حرم عليكم الخمر **فان قلت** واليه
من الرواية كالمهدي جزا **قلت** روي عن جابر بن عبد الله عنه قال خرجنا مع رسول الله ص يوم البقرة
عن سبعة والبدنة عن سبعة وان كان من اهل اللسان وقد عطف البدنة على البقرة
يكنى بالبدنة لينا دل البقرة والبقير جميعا فم ان اسم البدنة بالبقرة وصحة رواية الخمر
لينا في صحة رواية البدنة **فان قلت** فهو يجوز عليه لما رويناه وهو انه عم وقد بعد الزوال لكن مالك
يع ان يقول وقوفه عليه بعد الزوال لا ينافي ان يكون ما قبل الزوال وقفا وقفا للشيء
الحج عرفة ثم وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد روي عنه والنهار اسم يتناول ما بين طلوع
الحج الى غروب الشمس والله اعلم **باب القرار** المحرمون انواع مفرد بالحج وهو ان يحرم به
من الميقات او قبلها ومفرد بالعمرة وهو ان يحرم به من الميقات او قبلها وقارن وهو
ان يحرم به من الميقات او قبلها من الميقات او قبلها في شهر الحج ويقتضيه وهو ان يحرم بالعمرة
في شهر الحج او قبلها ثم يحج من غير ذلك قبل ان يلبس باهله **فان قلت** والقران افضل ثم
التمتع ثم الافراد **فان قلت** ولنا قوله عم يال الحمد اهلوا بالحجة وعمره معا وما روي عاتبة رضي
الله عنهما انهما حج فصار من باردي على من سجد وعمران بن حصيب رضي الله عنهما انهما حج
الحج والعمرة فطاف لهما طوافي وسعي سعيي وعمره انهما عم قال ليك تحجة وعمره
صادا في الاحرام استحباب ثم عدم شرعية التمتع والقران المحكم بقوله تعالى ذلك ان لم يكن
اهل حاضرا المسجد الحرام فيعربان العزيمة هو الافراد واما التمتع والقران انما شرعا
لانما في تخفيفا عليه والمكي لا يحتاج الى التمتع فله يشرع في حقه الا افراد فلو كانت
العزيمة هو القران والتمتع لم يكن لعدم شرعيتها في حق المكي وجه **فان قلت** والمفصلا
روي عن فضله عليه السلام القران رخصة ففي قول اهل الجاهلية ان العمرة في

اشهر الحج من الجمر المحروق **قوله** بل المقصود في كونه غزيرة اذ لو كان القربان غزيرة لم يكن لعدم شرعية
في نحو المكى وجه قدم شرعية في حقه دليل ظاهر على ان المراد بالرخصة حقيقة الرخصة لا في قول
اهل الجاهلية **قوله** لان المراد من قوله تعالى والمواالح والعمرة لله ان يحرم بهما من ذبيرة اهل مكة
ان يحرم بالعمرة من آراءه وايضا فانه لم يحرم بالذبح من آراءه وايضا فانه صدق عليه انه احرم بهما
من ذبيرة اهل مكة كما يصدق ذلك على من اتي باضاهما باحرام واحد من ذبيرة اهل مكة وذلك ان الواو
والتيئة لا يقبلان المقابلة بين السنين وايضا في الفصل في زمان واحد فيقيد قوله وانما الحج والعمرة
والقبر المذكوران باقيا فلهما باحرام واحد من ذبيرة اهل مكة فيكون القربان المذكوران في
القربان بل المراد ان يحرم بهما من ذبيرة اهل مكة سواء افرد كلاهما باحرام او جميعهما باحرام واحدا
حرف الواو لا يتعارفان في المقارنة والترتيب بل هي مطلقة الجمع فيفيد قوله انما الحج والعمرة الامر بانما
العمرة اعم من ان يتمها باحرام او احديهما وبالحج ان المعطوف والمعطوف عليه بحرف الواو قد
يصدق كل منهما بالحكم وهو الكثير الغالب وقد يقصد المجموع من حيث المجموع نحو ان يحرم كل واحد
وما ابي هذا المجموع ايا ما قصدنا لا يفيد لانه اشتراط الجمع والعمرة والحج في احرام واحد عامها امام
الاول فظاهر حيث يكون المعنى المعنى انما كل واحد من الحج والعمرة لا يحرام من ذبيرة اهل مكة وكذا الثاني حيث
يكون المعنى انما المجموع من الحج والعمرة وانما المجموع كما يفتق بالحج بينهما بالاحرام من ذبيرة اهل مكة
بافراد كل واحد منهما بالاحرام من ذبيرة اهل مكة ايضا لان ايقاع الفصل على المجموع لا يقتضي الا ان يوقع عليهما
بمعنى كذا هنا من الحج بالاحرام من ذبيرة اهل مكة وانما العمرة بالاحرام من ذبيرة اهل مكة ايضا فلهذا هو المراد
بالتفسير المذكور لا يقال الامة مطلقة وهي باطل لانهما يتناولان افعال العمرة والحج باحرام واحد
ايضا فيكون القولين المذكوران في النص يحكم الاطلاق لانهما نقول ذكر المطلق ليس بمتشبهين في النواحي
وافراد لانه لا يمتنع من معنى ولا ذكر بدون الترتيب بل المطلق صلا على كل من افراده والنواحي
والضد ليس من باب الزكوة الا يرى انه لا يقع استثناء في خلافه فراد والواقع ان المطلق لا يجوز
ان يقال اضرب رجلا الا زيدا والرجل كقوله **قوله** وان احذر ذكرها في السماء والتبعية لا يابى به
لاروي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يسجد بحجة وعمرة معا فقد ذكر الحج **قوله** وهذه افعال العمرة اي
افعالها يتبعان في نواحي العمرة ولكن بعضها فري وهو الاحرام والطواف وبعضها واجب وهو السعي
القنات والمروة وبعضها سنة وهو الرمل بالثلاث والى من اشراط الطواف وسبائك زبلة
كلوم في كون في الطواف واجبا **قوله** ونحفل بالحلق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
بالذبح لا بالحلق بقوله عليه السلام قلما اخل حتى اخر **قوله** تاويله هو ان يحرم اهل مكة
لان التحلل من العبادات يكون بما لا يتخلل في افعالها كلام في الصلوة واذ بالحلق دون الذبح كذا في
الكتاب **وفي بحث** لان كلمة حلق لغوية فيجوز ان يكون بعدها غيبة فلو ادعى ما ذكر فلا يتخلل اما ان
يكون النكبة هو الضرع والحلق او المجموع منها او كلا واحد افراده لا سبيل الى الاذ حيث يحرم

ان يتنقلا الاحرام بالعمرة من صيرورة حلاله قبل الحلق ضروري تحقق الحلق الذي هو غايته قبله وله الى التمسك
حيث لم يستقم ح ادخال الحلق في الغاية على الضرر لعدم انتهاء الاحرام بدليل يجب ادخالها على الحلق لوجوبها
على الغاية وقد دخلت على الضرر وله الى الثالث لان الضرر والحلق فلو يترتب احدهما على الاخر حيث يخرج
ثم يحلق فلو جعل المجموع منها غايته لا يثبت الحلق ما لم يوجد فبقوله ما بعد الضرر قبل الحلق بالضرورة اذ
الغاية وهي المجموع لم يوجد بعد فيكون التحلل من الغاية مستحالا ان يكون غايته فليزم ان يكون
الغاية هو الاخر من الفعلين لا المجموع منها وله الى الرابع لا يحال ان يكون الشيء شيئا بغيره لانه اذا
انتهى احد بهما استعمال ان ينتهي بالآخر بغيره وليس هذا من قولنا في حلقه ذبيرة اهل مكة حيث ينفذ
عليه الذبح بالحجر المشهور وحمل في تقدير حلقه ذبيرة اهل مكة ويدخل هو بالاحرام الكافي من الصفات
التي لها حكم الحلق اهل مكة ان يجعل النكاح غايته لكن بشرط ان ينضم معه الوطى فيكون غايته على ما عدا
البناء اذا انضم اليه الوطى بخلاف النكاح فلهذا في كل شيء كما يوجد ولا يبقى لا حقيقة ولا اعتبارا حتى
ان يجعل غايته على اعتبار حالة البناء اذا انضم معه الحلق فاذيل الحديث بما ذكرنا بطل الوجه له من قوله
ان يحل له ان النكاح انقطع العروقة ان كان يتلو في كل واحد من حيث ان قريب يجب
النكاح في حكم الحلق اهل مكة انفسا بالرابا والاولا بالثاني والبناء بالثاني ان يجعل غايته في
حالة البناء عند انضمام الحلق معه كالنكاح للحرمة المطلقة لكن بشرط ان ينضم معه نكاحا لا يتخلل
حيث ان لا ينافي معه الاحرام ويجمع معه لما يصلح محله حتى يجعله اهله ويجعلها هو الموقوف
تقابل يجب المكس **قوله** ولانه لا يدخل في العبادات وله يقال في العبادات السكوة يدخل بعضها في
بعض وهي عبادة لانه التداخل هناك في الاسباب دون العبادات على ان التداخل فيها ثبت
بالاجماع دفعا للخروج فلو يقاس عليها غيرها **قوله** دخل وقت العمرة في وقت الحج اي قبل بعض
وقت العمرة في وقت الحج والافوف العمرة جمع السنة ووقت الحج اشهر الحج لا غير ودخول الذبيرة
في الاقل مستحيل ولما قلنا ان يقول لا معنى لدخول وقت العمرة في وقت الحج الا ان يورد في
في الوقت الذي فيه افعاله واداء افعالها في فاجد لا يتصور الا بالداخل في الافعال اذ لو
اداء كل منها بفعل آخر لزم ان يورد افعال العمرة في وقت وافعال الحج في وقت اذ الوقت الوا
لا يصلح لاداء فعلين مختلفين فالداخل في الوقت يستلزم التداخل في افعاله فيكون
التأويل عينا لنا الا انه زاد بدخول وقت العمرة في وقت الحج اتحادا وفيها من حيث النوع
دون الفرد وذلك بان يكون اشهر الحج وقت للعمرة كما هو وقت الحج فيكون الحديث هنا
ما راعى اهل الجاهلية من ان العمرة في اشهر الحج من غير الحج او يقال معنى دخول وقت العمرة
في وقت الحج هو صحة ادائها في وقت يقع فيه ادائها في كل بان دخول وقت العمرة
في وقت الحج ينبغي عن شمسية وقتها لوقته معلوم ان وقتها مع السنة ووقته اشهر الحج
لا غير والعمرة في خمسة ايام ادائها يوم عرفة مكرهة بخلاف الحج فلو كان وقت العمرة

ها

ها

مد

تأبى لوقت الحج لغير شهر الحج وقتها كانت شعبة وقاله وكذا ذهب العمرة في خمسة ايام كما يكون
الحج **قوله** وتركه لا يوجب الدم فقدمه او لم يولد النحر ان يكون سحبا او مباحا ويكون صفة
واجبة الا يرى ان البيع مباح والمحافظة على المساواة في الاموال الربوية واجبة وكذا النكاح
سنة ومحافظة اعداء الاربعة واجبة وله غير نظر فجاز ان يكون النخبة سنة ويكون
المحافظة على محله واجبة **وقوله** ان المحافظة على المحل هنا لو كان شرطاً كما لو وقع سنة
لا شرط حل المباشرة ان الطواف حول في اي وقت اي ضاية الامران لو لم يحافظ على المحل لم يقع الطواف
سنة وعدم وقوعه سنة لا يوم على تركه ولو تركه لم يكن عليه شيء فمنع عدم وقوعه سنة او في ان
لا يكره شيء بخلاف المحافظة على وقت الطهر المحل غير الحاج فانه شرط محل الاقدام على الطلوع وكذا
رعاية المائدة في بيع الاموال الربوية فيكون خائفاً بتركه **قوله** ذبح شاة او بقرة او بنية او سبع
فصل البنية عندنا بتناول البقر والابل جميعاً فلو قال شاة او بنية او سبعاً كما هو ادبي وهو
قد واداد بالبنية في قوله او سبع بنية فيجب ان يراد به ما يتناول البقر ايضا وان سبع البقر
ايضا بحرية وعن هذا اظهر البنية وم يقل او سبعها **قوله** الا ان الفضل الى جعل التامير هنا
مستحباً مطلقاً وشرط في التيمم ان يغلب على ظنه ان يجد الماء في اخر الوقت لو ان الماء الصلوة
في الوقت المستحب سحبا فلو ترك هذا المستحب الا اذا غلب على ظنه انه وجد الماء في آخر الوقت
وهنا لو احسن لا يفوته مستحب التامير فحال ان بقدر على الوصول **قوله** ان معناه
رجع عن الحج اي فرغ من اي الفرائض سبب الرجوع الى اهله وقد ناقش فيه بامتناع ذكر
السبب وادارة السبب ويجوز ان يابى جازعاً عند الشافعي رحمه الله حتى جاز استقار النافذ
الطلاق للمعانى مع ان ذوال ملك الربية سبب لرزال ملك المنة فلكل قول رأي وكان ذلك
جائزاً عند اختصاص السبب بملك السبب والرجوع عن المقصد لا يكون الا بالفراغ عن الفرض
الذي وقع الفصل له غائباً وبان المراد بالمنة بالسبب المنة الفرائض عليه الرجوع ثم الرجوع
الموجب لترك الحقيقة هو دلالة هذا النص فانه ما شرع القوم بعد الرجوع الى اهله الا بنية
عليه اذا تقدم في وطنه احسن منه في الشرف فلو لم يجد الصوم عن البدي اذا صامه في مكة
بعد الفراغ من الحج لصداق الاخر عليه فيكون نكراً ورجوعه على رصعته بالنقص فيكون
يجب تأويل الرجوع بالفراغ ولانه لو قام بمكة وصام سبعة عن البدي بنية اجماعاً **قوله**
كان الوداء بعد السبب يجوز **فصل** سبب وجوب الصوم هناك كذلك دون الفراغ فلو
لما ذكر المراد بالرجوع الفراغ فيكون الوداء بعد وجوب السبب بل النظام ان يقال كان
الوداء في مكة بعد الفراغ من الحج اذا بعد شرط الذي على عيه الوداء فهو الفراغ عن الفرائض
السبب هنا الشرط ورجوع بغير المعنى **قوله** ولما انتهى المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله
عليه السلام صوموا في هذه الايام فقبله النص المقتضى لوقت الحج باوراءه هذه الايام ولما

لا يتقيد انتهى المشهور بالنص المقتضى لوقت الحج لانه محرم فعمله من آخر **قوله** ويحل
النقص اي ان لم يتقيد النص بهذا انتهى فيدخل النقص بالذي لا يداي به ما وجب كالموت
كقضاء الصوم رمضان **وقوله** لانه اذا لم يتقيد به النص وجب ان يجوز الصوم في غير
الاقوات الا يرى ان النص المقتضى لوقت العصر لا يتقيد بالنص الوارد في الصلوة في
الاقوات المكروهة مع اداء العشرية وحاصله انه اذا لم يتقيد به كان جميع وقت الحج وقتاً
لذاته كما ان جميع وقت العشاء وانه فيبقى الوداء في الوقت المكروه كما صرح اداء العشرية
اذ لا مانع من الوداء في الوقت المكروه انما الممنوع هو القضاء لانه اذا أدى فغداي
ما وجب ولا كذلك اذا قفوا والنقص عما قاله مالك رحمه الله على تقدير ان يتقيد النص به
مشكل الا ان يقال الوداء انما يجوز في الوقت المكروه اذا كان السبب هو الوقت اما
اذا كان امر آخر فلا يرى انه لو تلو آية السجدة في الوقت الصحيح وسجد في وقت
مكروه لا يجوز مع ان السجدة اداء الا قضاءه فكذلك هنا السبب لوجود الصوم هو
القرآن فيجب كالموت فلا يداي في الوقت المكروه او يقال المكنة الثانية بناء على
كون ايام التشريق وقت الحج بارادة وقت ان الزيادة اختصاصاً بالحج يجب ان يفوت بغيره
وايام التشريق ليست كذلك لجواز تاخير الطواف عنها فيكون الصوم فيه قضاء ولا قضاء
يجوز في الوقت المكروه **باب التمتع** **قوله** التمتع افضل من الافراد بل عدم شرعية
التمتع في حق النبي بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضراً في المسجد الحرام دليل ظاهر على
افضلية الافراد وكون التمتع رخصة **قوله** ومعنى التمتع التوفيت باداء النكاح في
سفر واحد فانه لو اتي بالعمرة او اكثرها قبل شهر الحج ثم حج زعماء ذلك لا يكون تمتعاً
وكذا لو اعتمر في شهر الحج من سنة وحج في سنة اخرى في سفر واحد لا يكون تمتعاً والاصل
في ذلك كله قوله الى الحج فانه الى هذا المعنى مع ان من اتى بها معاً والمعنى باكمل الطواف
انما يجعل اذا اتى بها في سفر واحد وسنة واحدة في شهر الحج والمطلق من كل شيء يفرق
الى اكمال بيان اخرى ان فري الى الحج بمعنى الى الحج ان يحج بينها والحج نفلاً غير مراد اجماعاً **قوله**
ولا تأكلها كان لها تحريم بالنسبة كان لها تحلل بالحل كما في ذبحها لافعال العمرة والحج غير مقبول
فلا يحفل بالمقابلة فكانت منك بالدلالة فانه التحريم للعمرة كالتحريم للحج وجه وثبوت الحكم
لاحد المشايخ ثبوت في الاخر وذهب النخل الى التحريم للحج فثبت ذلك لتحريم العمرة ايضا
قوله ولو ان المقصود هو الطواف لكان الزك في العمرة فيقطعها عند افتتاحه وذهبوا الى
لو كان المقطع لها هو الشروع فيها هو المقصود لزم ان يقطعها الحاج بالوقوف بعرفة لانه المقصود
بالحج يكون معتمراً كانه **قوله** ولهذا اي ولاجل ان المقصود هو الطواف بقطعية الحاج عند
اقتراح الرمي لانه الرمي من واجبات يوم النحر والطواف فري فيه فكان الرمي من واجبات

الحقيقة بوجوب ان يكون متعلقا فلا اقل شبهة التمتع فينبغي ان يجرد عن النكاح احتياطا **قوله**
انه لما كان مكافئا لوجه دون وجه دارين ان يحرم عليه بمنع عن التمتع او بوجوبه اذا التمتع
على المكى حرام وعلى غيره مستحب الاحتراز عن الحرام او بوجوب ارتكاب المستحب بل الواجب
لا ان ترك ذرة مما نهى الله عن عبادة التعلقين فلو اعتبر جاب كونه مكيا بمنع عن التمتع فاذا ترك
كان متعلقا عن الحرام مع شبهة ترك المستحب **قوله** فان رجعا الى اهله لم اعرف في سائر المحرم
عامه يكون متعلقا في قولهم جميعا لانه هذا انتاء سفلا لانتهاى السفرة الاولى وقد
اجتمعت نكاحان فيه وفيه بحث لانه هذه العزرة عورة الفضا والفضا يلحق به
الاربعة اذ انتى الفرة في الشفع الاول قضاها في الثاني ويلحق بالاول جملوا فبقي به
مسافر لا يجوز له بالولع ان صار كانه لم يقرأ فيه فاذا كانت العزرة قضا كان في الحكم كانه
وجدت في السفرة الاولى والحج في الثانية فلا يكون متعلقا وليس قيل جعلناه متمقا باعتبار
صورة اجتماع النكاحين **قوله** في شكل بالخلو فيه الثانية لانه اجتمع فيه نكاحان فغير
المكى باعتبار الفرة له جفائز النكاحين بل باعتبار الحقيقة **قوله** والسفرة الاولى والله
بالعزرة الفاسدة بنا فخر من قوله انه باق على سفر ما لم يرجع الى حجة فكان بناء على ما
نفق به في خبره من ان الانتهاى لا ينافى في البقاء اذا انتهى في حكم المنقذ والمقذ في حكم
الباقى والله سبحانه ونظما اعلم **قوله** وكذا الجواب في الرجل ان المرأة خضت بالذكور
امانا هي سائلة فوضع المسئلة على ما وقت واما لكون الخاب من حاله للمحل ونية
الاخصية في هذه المسئلة لا يكون الا على المحل ثم علم بجز المسئلة كان عليها دمان دم لا جل
المسئلة والآخر لما قد حلت قبل الذبح كذا في اسر ح فقله عن الجامع الصغير للمجوزي
غير **باب الجثثات** **قوله** واذا تطيب الطيب عبادة عن لصوص الطيب ببدنه او بعضه منه
والطيب عبادة عن منزله راحة طيبة وبهذه المعنيين وقع الاحتراز عن شتم الطيب فانه
لا جزء فيه عندنا خلوقا لثا في **قوله** لانه الجناية يتكامل الارتقاء وذلك في العضو
الكامل فيرتب عليه كمال الموجب وهو الدم وقد قيل بان الارتقاء اما بكل يتطيب جميع البدن
فيكون التطيب فمادونه من عضو او عضوين فاصرا فيجب فيه الصدقة وفي جميع البدن الله
وبما ان اخري ان تطيب جميع البدن اكمل بالارتقاء من تطيب عضو ثم تطيب عضو تطيب
مادونه فيبقى ان يجزى الاول البدن وفي الثاني الناة وفي الثالث الصدقة او يجب في
الاول الدم وفي الثاني الصدقة وفي الثالث اطم ما شاء **قوله** فان طيب عضو كاملا وفي بعض
النسخ يطيب عضو او الفقه هو الاول لان التطيب له دم كالتزبي كذا في الشرح ووجهه
التفصيح ان يحصل قوله عضو كاملا لمسا من نسبة التطيب الى صغيره مالا عن الفاعل
اي تطيب عضو كاملا وذلك ان نسبة التطيب اليه يحصل ان يكون للصوص الطيب

جميع بدنه او بعضا كاملا او باءونه فلا قال عفو ازال الاباهام يعني جود خشيوي شرم عضو كل بل محرم ان يخل
عفو مستصوبا على ترع الخافض اي تطيب بعضه كاملا **قوله** وان تطيب اقل من عضو فله الصدقة
وكان الشعي يقول القليل والكثير من الطيب حرام في وجوب الدم لانه راحة الطيب بريد منه سواء
استعمل القليل والكثير **قوله** لقصور الجناية قلت الجناية في تطيب العضو اكمل فاصرة منها في
تطيب جميع البدن مع ذلك لم يظهر التقاوت بينهما فتم اذ الجناية هو استعمال الطيب كما قال الشعي
بقوله عليه **قوله** الا في موضعين احدهما اذا طاف للربانة جنى والثاني اذا جامع بعد الوضوء بمعرفة
قوله لا ما يجب بقتل القتل والجراة فان الصدقة فيها غير معتدة بغير صانع بل بصدقة بما شاء قلت
كما يصدق بما شاء في قتل العلة والجراة بصدقة بما شاء في اقد الحرم شارب حلاله او قتل الحمار
ما يجزى **باب** **قوله** وان اخذ من شارب حلال او قتل اقله اطم ما شاء هذا لفظه في الخبر على ما يجب
باستعماله كما يجب باصله القيد هو البضها يجب به وقد يقال اصل الشئ ما يفرغ هو منه كالبيض
للصيد فانه يتخلل منه وينفخ عنه والدهن بالنسبة الى الطيب ليس كذلك وان جرت العادة
باستعمال الطيب بعد خطبه بالزيت ليع البدن كله فبسرولة فان الطيب لا يسري الى البدن الا
بشكل لعدم تبا عاده واستعماله بعد خطبه بالماء ليس سهل شمول البدن فالحق هو انما هو الطيب في
الدهن كحان الطيب اصله ثم هو مفرغ من حيث انه يستعمل في البدن بعد خطبه به لاستعمال الزيت
فيه فتعارضت جهتان كونه اصله مفرغا فلا يثبت الاصلية بالنك ولا يفتح قياسه على البيض على ان
كثيرا من الزايع الطيب قد جرت العادة باستعماله منفردا عن الزيت على ما لا يخفى فليس الخبر كالمثل
فلا وجه لجعل الزيت اصله للطيب والله اعلم **قوله** ولو ادهن زيت فله دم عند ذبحه وقالوا عليه
الصدقة وقال الشافعي رحمه الله ان استعماله في الشرف فله دم لانه الشرف والدم وان استعمل
في غيره فلا شئ عليه لا بعدا **قوله** ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان
يدهن بالزيت وهو محرم غير المقت يعني غير الطيب يخالف جميع الاقوال **قوله** وقال الشافعي بوجوب
على القليل وان حلق ثلث شعرات لونه الشعر ثبات استنفاد الامام كان كنبات الحرم فاستوي
قلبه وكثيره في وجوب الفها وفيه **قوله** ما سياتي انك ان اذا حلق راس غيره لا شئ على الخالق عند
الشافعي ثم ولو كان وجوب الفها باعتبار التعرض الشئ الا من لا شئ فيه حلق راسه وهو
راس غيره من المحرمين الا ان يجاب بان شرا المحرم بسمي الامان لاجل الاحرام واحرام الشئ
يختص به فلا يسمي شرة الامان الا في حقه فلا يجب على الغير كفارة بخلقه بخلقه في ثبات الحرم
فان حرمة لا يختص بشخص دون شخص فيعم الكل **قوله** موضع المحام جمع محبة بالكسر
فالواو انما جمع محبة بالفتح وهو موضع الاحتجام وانه بغيره في السداد كذا في الحاشية وانما كان لمجول
عن السداد لان ذكر المواضع بآياه اذ لو كان جمع المحبة بالفتح لقال وان حلق المحام في ذكر
الموضع علم انه جمع محبة بالكسر لا غير **قوله** لانه اما على الح والحاصل التعليل انه تقاض فيه

جهة الاباحة والحرمة لانه من حيث لا يتوصل الى المحل الذي يحتاج اليها الحرم الا انه ببلوغه وحسب
 احد ذال البت الذي يمنع عنها الحرم حرام فلم يوجب الدم غلا بجهة الاباحة او جنباً الصدقة عملاً
 بجهة الحرمة والله اعلم **قوله** لانه لو يتوصل الى المفقود الابيه وكل من كان كذلك كان مقصوداً بالغير
 وان لم يكن مقصوداً اصلياً ولعلنا ان يقول المقصود بالغير مقصود من وجهه ولو كان مقصود
 من كل وجه كان موجباً للدم ولو كان غير مقصود من كل وجه لم يوجب شيئاً فاما كان مقصود من وجهه
 دون وجهه اوجب الصدقة دون الدم كما هو من جهة **قوله** ينبغي ان لا يفتى في اكرهه في نفي الدم
 لان كل اكره يوجب استيفاء فانه لما يوجب اذ انت به الرخصة وربما لا يثبت الرخصة كما لو اكره
 على الزنا او على القتل **قوله** وهو ما نال من الراحة والزينة فترسخ بانه حلل الراس زينه
 وسياك في الديار ان حلل الراس فثبت المحل حتى يجب الذبة بحلقه الا ان يقال انه من الزينة
 اذا لم يفسد ليس ومن الشبه اذا فيه **قوله** اذا كان السبب هو نيل الراحة فما وجه وجوب
 الطعام فيها اذا احتل الحرم من شارب حلل **قوله** هو ايضا لا ينبغي من نزع ارتفاق لانه يتاذي
 نصف غيره **قوله** وهو الموجب يعني الارتفاق هو الموجب ولم يوجد **قوله** نظير ما مر
 انه يوجب الدم بحلق القليل وان حلل ثلث شعرات عند الشافعي رحمه الله والارتفاق بحلق
 شعرات مثله وبالحلولة ان الوجوب عند ان كان هو الارتفاق وجب ان لا يتوي القليل والكثير
 عنه لعدم الارتفاق في حلق القليل وان هو استحقاقه الامان كما مر في الاشارة اليه وجب ان
 يلزم الجزاء على الحال الاول ان يجاب بان التكنة الا وهي هو الحنار عنده والتفريق ما ورد فيناه
 واما الثانية فتبني على رخصة او الحنار عنده هو الثانية والا وهي الزايم والارهاق على
 رخصة **قوله** ولنا اذالة ما يجر من بدن الانسان اشارة الى ان الوجوب هو استحقاق الامان
 واثارة اوله في قوله ولنا ان حلل بعض الراس ارتفاق كامل الى ان الوجوب هو الارتفاق
 فان وقع الاول لزم ان لا يجب على الحال الحلول اذا حلل راس محرم على لونه الارتفاق المحرم لا يخل
 منه وقد نفي الثانية ان على الحال الحلول اذا حلل راس محرم صدقة وان مع الثاني
 وجب ان يتوي القليل والكثير في الكفارة وجوابه ان اعتبار معنى الارتفاق لا بنا في اعتبار
 استحقاق الامان لحوار ان يكون كل منهما مؤثراً في لزوم الجزاء عبرانه بغير الجزاء عند الاحتجاج
 قوله بالتدخل باعتبار راحة الجنابة صورة القياس على بنات الحرم في استواء القليل
 مع الكثير لا يتوجب ان في قدر الضمان حتى يجب في القليل بقية القليل وفي الكثير بقية
 الكثير وان كانا يتويان في اصل الضمان فكنا هنا نقول بان القليل مقصود كما لكثير غير انه
 مقصود بالصدقة والكثير بالدم **قوله** الا ان كمال الجنابة في شوره بانه ان
 انما يبرج جنابة باعتبار ازالة الامن ومعنى الجنابة في ازالة الامن ومعنى الجنابة
 في ازالة الامن يتكامل بكامل الامن واستحقاق الشعر الا من في حقه الحرم نفسه

الحا من استحقاقه في غيره اذا لموجب استحقاق الامان والوجوب وتاثير احرام الشخص في نفسه اكثر
 منه في غيره فكان استحقاق الامن في حقه اقرب من غيره وما يقال معنى الجنابة في نفسه استحقاق
 مع الواسطة كمال **قوله** لانه لو اعتبر كمال ما يحتاج الى ارتفاق مع ازالة الامن وجب ان لا
 يلزم الدم على المحلوق راسه اذا حلل بغير امر **قوله** لانه الغالب فيه معنى العبادة لانه عبادة وجهه
 اذا ازالة والصدقة عبادة وعقوبة وجوب لانها يجب ربحاً عما ارتكب من الجنابة والاداء **قوله**
 ومعنى العقوبة تابعة لانه باعتبار الوجوب الذي هو نابع للوجود غير مقصود **قوله** كما في اشارة
قوله لما كان الغالب فيه معنى العبادة وجب ان يكون التداخلية في الاسباب دون الاحكام
 فلزم ان يكفي فيه دم واحد على الجنين وان كان احدهما سابقة على الكفارة والآخر لاحقة كما
 في اية السجدة فانه اذا توالى السجدة وسجد لها ثم تلاوة اخرى في ذلك المجلس يكفي بتلك السجدة
 لو قبل الفطار بغيره ثم في الفطار يداخري في ذلك المجلس بغيره دم آخر **قوله** بان معنى العبادة يقتضي
 ان يكفي بهم والحد في هذه الصورة ومعنى العقوبة يقتضي ان يجب دمان فلا الارتفاق بالمرأة فله
 براد ان المس والقبلة بالشهوة حرام يجب بالدم وان لم يزل مع انه ليس بمجامع بدون الا ان ذلك
 لا يصح ولو معنى حتى لا يفسد به الصوم **قوله** يتعلق بالمجامع **قوله** نعم ولكن المس والقبلة مع
 الزنا لمجامع لما فيه من قضاء الشهوة حتى يفسد به الصوم وفساد العبادة يثبت بشبهة المنة
 اذا احتياط في الحكم بالفساد وبابيه باب الاحتياط ان كل من الصوم والحل فسادها ينحل
 بالمجامع ثم لا يقوم بفساد بوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة احتياطاً في العبادة فكذلك يجب ان
 المحل ايضا لوجود الجماع ولو معنى فاما التفرقة بين المحل والصوم ثم كل وقد يقال في جوابه القضاء في
 المحل كما لكفارة في الصوم من حيث ان كلاهما اتفقوا في بابيه اذا قضى ما يجب في المحل القضاء والدم
 دون دماء معنى ما يجب في الصوم الكفارة والقضاء دونها فلا يوجب الكفارة في الصوم لو يوجب القضاء في
 المحل واذا لم يجب القضاء كان مجزئاً بالدم لونه جنابة المحل اذا لم يوجب القضاء او حبس الدم وقال
 ايضا القضاء والدم في المحل كالكفارة والكفارة في الصوم ثم كلما يوجب في الصوم اصدها كالانزال
 مع المس فانه يوجب فيه القضاء دون الكفارة او يجب ذلك في المحل ايضا احدها وهو الدم اذا القضاء
 في المحل لا ينفك عن الدم كما ان الكفارة في الصوم لا ينفك عن القضاء فلو جنبنا القضاء في المحل
 الدم ايضا لانه لو ينفك عن المحل في بوش عمله في المحل على عمله في الصوم ولو وجه اليه لو سواه في
 الحرمة والجنابة ولهذا لوجاع الحرم في التبريج عليه القضاء والدم في المحل كما يجب القضاء
 والكفارة في الصوم في الامع او نقول السبب القضاء بين الجناتين المحل ونبيي كما لا
 ونقصاناً في الموجب مما يرد الفحل والتبريج والحكم بافاد المحل بما هو جامع بينه لا
 صورة بوجب ان يلزم القضاء والدم جميعاً اذا المحل اذا فسد فقلبه ان يقتضيه ويرى
 دما وهذا هو الحكم فيما اذا جامع صورة ومعنى ولا ينبغي ان المجامع لا صورة اضمف

من الجاهل صورة ومعنى فيؤدي الى استظهاره في الوجوب مع التباين بينه بخلاف المقوم فان وجوب
القضاء فيه لا يستلزم الكفارة فيمكن القول في الجاهل معنى لا صورة بوجوب العقوبة
دون وفي الجاهل معنى وصورة يجب القضاء والكفارة مجتمعا فلو يؤدي الى استظهار الجاهل بين
المباينتين في الوجوب بخلاف ايجاب القضاء في الجاهل فيها هو جاهل معنى لا صورة اذ القضاء
فيه لا يفتك عن الدم فيؤدي الى التوبة بين الجانبين ويؤثر على الجنابة في الجاهل على علمها
في المقوم مع استظهارها في الخطر وذا باطل **قوله** وليس عليه ان يراق امراته بغير الايجاب
عليه المفارقة انما هي مستحبة وعلى الاستحباب حمل ما روي عن الفقهاء من ان الفراق في قضاء
ما افسده بالجماع **قوله** لقوله عليه السلام من فقه بعمرة فقد تم حجة والتمام حقيقة غير مراد
لو تبقى عليه طواف الزيارة فلم ان المراد بالتمام حكايا واذا فرغ منه عن الواجب والاكراه
من الفساد والاول غير مراد فتمين الثاني وقد يقال للحديث مجمله لو لم يفتقد حمله على حقيقة
التمام جازا لا يكون المراد بالتمام القرب البه حيث لم يبق من فروع الجاهل بعد الوقوف الا
كما قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله عليه السلام اذا قلت هذا دفعت فقلت صليت
ان المراد القرب الى التمام اى حيز الى التمام وجازا ان يكون المراد الا من من الفساد او من الوقوف
بعض وقته فقد انزل به اذ لم يل على الامر من الفساد ليس باولى من الحمل على الامر من الوقوف
او على القرب الى التمام وما يقال لما احتمل او حملنا على الا من من الفساد وما روي عن ابي
عباس رضي الله عنه انه قال اذا جامع بعد الوقوف فحجته نامة وعليه بدنة فينتظر بها ازا
يحل على معنى القرب الى التمام او الا من من الوقوف بغير الوقت مع العمل باثر ابي عباس رحمه
يؤيد بالتأمل ثم قد يحتاج الى الفرق بين الجاهل والصلوة من حيث ان الصلوة تفقد بحمل الفاسد
قبل الخروج بفعل المصلي مع ورود النية فيه بالتمام والجاهل لا يفقد بعد الوقوف مع بقاء فروع
الطواف عليه والفرق ان الخروج بفعل المصلي جناء الصلوة من كل وجه حتى يلتحق
فيه بنية اصل الصلوة اما الطواف فحجاء الجاهل من حيث ان الخروج عن عهدة يتوقف عليه
وعادة براسة ايضا من حيث انه يحتاج الى بنية اخرى ولا يكفي فيه بنية اصل الجاهل
حتى لو دار خلف عزيم له حول البيت لا يجزئه لمن حيث انه جاز لا يخرج عن العهدة الا بدنة
حيث انه عبادته بنفسه لا يفقد الجاهل بغير المعنى قبل **قوله** واذا جامع بعد طواف اربعة
اشواط واكثر فعليه شوط وهذا بخلاف ما اذا جامع بعد طواف الاخرين الجاهل لا يجب
شوطا ولا بعد طواف الاكثر بخلاف احرام الجاهل لو لم يركب حركته اكل ولو طاف اكل بخلاف ذلك اذا
طاف الاكثر الذي في حكم اكل والجاهل بعد التحلل عن الاحرام ليس بجنابة فلو يجب الدم بخلاف
العمرة اذ التحلل عن احرامها يكون بالحل المتأخر عن طوافها لا بالطواف فكان الجاهل بعد
طواف الاكثر لها جنابة بلغ في حال الاحرام فيوجب الدم **قوله** اعتبارا بان الجاهل في الجاهل بنية

بجاهل

بجاهل كذا في العمرة فلو اعتبر ما سبق بقوله وان بدنه لا بقوله نفسه في الوجوب اذا جاز لا بنفسه
عنه اذا جامع فيه قبل بلع الطواف الاكثر اربعة الا ان يقال طواف في العمرة كالوقوف بالجاهل
يبطل الا عنه قبل الوقوف وبعده كذا العمرة يبطل قبل طواف الاكثر اربعة **فصل** في طواف
الشافعي رحمه الله يعتمد به لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الطمان
قال الشافعي انه من الحديث كشيء الطواف بالطمان في حق النوب دون الجاهل وهكذا ذكر في كتابه
قوله الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق باي عمل الحديث على التشبيه في حق النوب الا ان معنى لقوله
الطواف بالبيت كالصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق بل المعنى والله اعلم الطواف كالصلوة في جميع
الاحكام الا في اباحة المنطق فانه مباح فيه **قوله** بالتركيبين لجل الكتاب من ان يتفهم المبالغة
والمبالغة كما يحصل بالسبع يحصل بالارادة ايضا كما انه زايلا على ادنى **قوله** فالحديث بانه ليس
لجل الكتاب فمكون العمدة واجبا ولكنه بين وجبان بنفس المبالغة في الطريق وقولنا
بفرضية المبالغة فيه وبهذا سيق ما يقال ان الخبر ان لم يكن مثبتا لجل الكتاب كان العدد واجبا
لا فرضا وان كان مثبتا كان العدد السبع فرضا فلما ان يكون السبع واجبا والاربع فرضا
لهما وجه اليه وجه السقوط على ما ذكرنا والتوجيه ظاهر **قوله** اظهار التوبة من الواجب
باعتدائه بزيادة ربه اذ الدر هو الغرور والاحتياط وهو المناسب هنا دون الاول **قوله**
ان ربه ما هو الواجب ما كان احط من الواجب بجاهل الله تعالى **قوله** حلت سبعة اشواط واجبا
الركن فهو اكثر السبع وتحققه ان النبي صلى الله عليه وسلم اقلب على التهمة والمواظبة
من غير ترك دليل الوجوب فيجب تركه الدم لم يفتد عليه السلام قد صار مثبتا لجل الكتاب فاذا
قوله وليطوفا يقضي المبالغة في الطواف وانما تكون بالترك اركان مجمله في العدد فبين بفعله
عليه السلام لكن المبالغة في تعظيم الكعبة يحصل بالسبع الحكم ايضا فيكتفي به في اتمام الامر بالطواف
قوله وما دام بمكة بومر لا إعادة مشكل لانه مادام بمكة بقى عنه طواف الصدر فلو معنى لو عاد
فكانت الاعادة لو ان المسحج عليه فيما يترك اكثر السبع وباقي الاقل ويستعمل احدا بيسانف وبها
بالسبع على النواحي اذ المولاة مستحبة **قوله** ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة
قلت ذكر في الكافي كل صدقة في الاحرام غير مودة فهو نصف صاع من بركتين الموقوف من ترك ثلثة
اشواط من طواف الصدر فعليه نصف صاع من بركتين بانه نصف الصاع من البر بركتين عنه
ترك الاول ولكن ذكر في الكافي انه لو ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه ان يطعم ثلثة مسكينا
لكل مسكين نصف صاع من بركته او لا بخلاف ربه عن طواف الزيارة فكان ينبغي ان
يقال فعليه صدقة لكل شوط ولكن نقول ان يقول لو وجبت الصدقة لكل شوط من اشواط
الصدر عند تركه اقل لزم ان يجب لكل شوط من طواف الزيارة شاة عند تركه اقله
ولا يكفي شاة واحدة اذ الصدقة طواف الصدر فاية مقام الشاة في طواف الزيارة فاذا وجبت

الزيادة وجبت الزيادة وجبت الصدقة لكل شوط من الصدر لزم ان يجب الشاة لكل شوط من طواف
 الزيادة وجبت لا يجب الشاة في طواف الزيادة الا لكل المزدك لكل شوط لزم ان لا يجب الصدقة
 في الصدر لكل شوط ولا يجب الشاة في طواف الزيادة لكل شوط عند ترك اقله فله وجه البه
 وجوابه ان الصدقة لما تجب في ترك اقل طواف دون الشاة حط الرتبة عن طواف الزيادة
 ويكفي في حط رتبته ان لا يجب في ترك اقله مقدار الشاة والامر كذلك فان صدقة كل شوط اذا
 بلغت قيمته الشاة يحط عنه ما شاء كما اذا تركت من حجرة المعينة حصانين او ثلث
 يجب لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ وما في تنقص عنه دمه ما شاء كذلك هنا
 يجب لكل شوط نصف الا ان يبلغ وما في تنقص ما شاء وهما القدر بخط رتبته عن رتبته
 طواف الزيادة عند تركه ولا يحتاج فيه الى ان يجب لكل المزدك بل ينبغي ان يجب
 الصدقة لكل شوط كما يجب لكل لانه تركه لكل جنازة غير انه اذا بلغ قيمة مجموع
 قيمة الشاة لم يتعد ينقص عنه ما شاء **قوله** لانه يمكن نقصان في طوافه بترك
 ما هو قريب من الزرع هذا التعليل انما يتحقق لو كان الواجب هو طواف الكل لانه الزرع يحكي حكاية
 الكل كما في كل رجب الرأس وكل الواجبات هنا هو طواف الحطيم واما طواف ما سواه من البيت
 فهو من نحو الدم بترك طواف الحطيم اعني ان تركه كل الواجب فله معنى له يجابه بترك
 رجب البيت لما يقع ذلك لو كان طواف الكل واجبا وليس كذلك وايضا الزرع يقوم مقام الكل
 اذا كان اذلا مثل فائز بترك الزرع فانه انفا تام حكم الكل والاظهر في التعليل هنا ما ذكره في
 الكافي من قوله فان رجع الى اهله ولم يبعه ففعله دم لانه ترك ما ثبت وجوبه بترك الواحد
 نعم لو ثبت ان الدم واجب بترك طواف الحطيم في طواف الصدر كما هو واجب في طواف الزيادة
 الظاهر في هذا التعليل بالنسبة الى طواف الصدر لان الواجب على من صدر عن طواف البيت
 مع الحطيم مكان تارك طواف الحطيم طواف البيت الذي يجب طوافه ويجب الدم على من ترك طواف
 كله فوجب على من ترك طواف رجه لانه يحكي حكاية الكل **قوله** ومن طاف طواف الزيادة على غير
 الاصل ان وجب عليه طواف وبقية في وفه وقع عليه سواء نوي عنه او غير
 لانه المستحق بحملته اذا وقع بالحجة المستحقة وان اخبره ولم يعلم بما جئني في مسجد في السواد
 يقع احداهما عن الصلوات وان نوي السهو فاذا طاف الزيادة لبس من شرايط الطواف
 بل هو من وجباته وترك الواجب لا يمنع الاعتداد بوجوب النقصان
 فيجب اعتداده ما دام بمكة وشرط اقامة الشيء مقام غيره عدم ذلك
 الشيء ولم يوجد العدم هنا فله يقوم طواف الصدر مقام طواف الزيادة اقا
 اذا طاف طواف الزيادة حيا وطاف للصدر في آخر ايام الشرب فانه ينقل طواف
 الصدر الى طواف الزيادة لانه اعتادة طواف الزيادة مستحقة فلو وجد الطواف

على اي جهة وجد دفع عن الشهية المستحق اعني طواف الزيادة مع اشتداله على فائدة اسقاط المدينة
 واذا انقل صار تاركا لطواف الصدر فيجب الدم بتركه فلو خولف في ذلك وجب دم آخر بغير
 طواف الزيادة عن ابي جعفر رضي الله عنه **قوله** يسكن بالودار خلف عزم البيت
 حيث لا يجزيه طواف الزيادة بل لا بد من النية مع الله مستحق عليه فيجوز ان يقع عنه وان
 كما لو سجد في الصلوة من غير قصد دفع على الصلوة **قوله** الطواف وان كان ركنا في الحج كالسجدة
 الصلوة فهو عبادة مستقبلة ايضا حتى ينقل به من حيث انه عبادة مستقبلة **قوله** لانه
 اصل النية ومن حيث انه ركنا في الحج **قوله** لا حاجة الى نية في الحج عملا بالاعمال وهذا اخرج
 الجواب عما يسكن بالودار وجب عليه اعتادة النظر مثله صلى الله عليه وسلم لا يقع في الحج
 المستحقة عليه وذلك ان النظر يخرج الى تغيير الحجته فلو يقع فرضا دونه والطواف لا يخرج
 اليه فان ترقا او نقول الشا فلما يقع عن الحجته المستحقة اذا دخل تحت النية كركان الصلوة
 فانها صارت منوبة بنية الصلوة فيقع عن الحجته المستحقة على اي وجه وجهه والطواف كذلك
 الحج نية الطواف فيقع عن الوجه المستحق ولكن يحتاج الى اصل النية لما ذكرنا والمسئلة النظر والاربع
 التي تأتي بعده لم يغير من نية فلو يقع عن الوجه المستحق كالساكن في رمضان من غير نية **قوله**
 بعدها الظاهر ان الاعتادة واجبة وبه صرح في الشرح وذلك ان اخبار الحج يدعي في اخبار
 الشرع وانه اكد من الامر الذي يصح بوجوب **قوله** اقا اعتادة الطواف فليكن النقص فيه بسبب
 هذا التعليل على اجاء من ان اعتادة طواف الزيادة بسبب الحدث مستحب وبسبب الجنابة واجب
 فالنقص بسبب الحدث لا يعطى تقبيل لوجوب اعتادة اللهم الا ان يمنع الوجوب على تلك الرواية **قوله**
 فعليه دم لترك الطهارة فان قيل بترك الطهارة في طواف الزيادة يجب الدم ايضا فيجب الاستواء
 في الوجوب مع الاختلاف في الوجوب **قوله** بان الطواف في المرة كهي في الحج من حيث الركبة اذا
 الطواف في المرة ومنه وان كانت المرة سنة فليزوم الدم بترك الطهارة في الطوافين بخلاف طواف
 الصدر فانه واجب فكيف فيه بالصدقة اذا اني محدثا حط رتبته عن الفرض اما الطواف في
 المرة والطواف في الحج فيستولي في الفرضية والركنية **قوله** لانه الركوز اصل الوقوف لانه الوقوف
 انما هو في الوقوف دون الاستدامة فلو يلزم بترك الاطلا فغنى **قوله** ان الاستدامة يعيها السلام
 ان الاستدامة ليست بواجبة بل هي واجبة فيستلزم بتركه **قوله** لانه الخبر صحيح في الطواف في
 متحدة تا وحلوه كما في الحل فيكفيه دم واحد من غير اعتبار اتحاد المجلس بخلاف قلة الاطراف حيث اعتبر
 فيه اتحاد المجلس لانه الخبر هناك ان اتخذنا فقد اختلف محلوه فاعتبرنا اتحاد المجلس ليرتفع حجب
 الاتحاد حتى يتحقق التداخل المستحق على **قوله** وان ترك في يوم ففعله دم لانه شك تام وهذا
 كقولنا لانه لو فارقا ربه واحدة ورجل واحدة ففعله دم ولو فارقا ربه او رجله كلها
 فعليه دم ايضا وكما لو فارق ربه او رجله دم واحد ففعله دم لانه لا يبدل ان يكون ترك البعض

القرآن وعندها لا يجب الاداء واحد وهو الاول وذكر محمد رحمه الله في رواية الجامع الصغير
 فان خلق قبل الذبح فعليه دمان دم الخلق قبل الذبح ودم القارن قال ابو يوسف ومحمد ليس عليه
 الدم القرآن وقال القاضي الامام محمد بن الاسلام انفقوا على وجوب دم واحد وهو دم القارن لم يفتق
 سبه ثم عند دم آخر يتاخير الذبح والخلق وعندها لا يجب سبب التأخير شيء وقال بعضهم
 دم القرآن واجب اجماعا فيجب دم آخر اجماعا بسبب الجناية على الاحرام لان الخلق لا يحل الا بعد الذبح
 فان خلق قبل الذبح فقد صار جانيا على احرامه ويوجب دم آخر يتاخير الذبح عند اي حقيقة يقع خلافها
 لها واليه مال صاحب الهداية ومن خطاه فليقلع هذه الرأية وليذكر انك على شيء ماذكره والآن
 جناية القارن مضمونة بالذبح فينبغي على ما ذكر محمد رحمه الله في الاسلام والقاضي محمد بن محمد الله ان
 يجب عند اي حقيقة رحمه الله ثلثة وعلى ما ذكر صاحب الهداية رحمه الله خمسة عند ثلثة عندها
 كذا في الكافي ويكره ان يجاب بالنزاهة ان جناية القارن انما يضمن بالذبح اذ كانت تلك الجناية جناية
 حال الافراد المذبح او بالعرف ايضا اما ما صار جناية بحكم القارن لولاه لما كانت جناية كالحاق
 قبل الذبح فلا نسلم انها مضمونة بالذبح فيشعر بذلك لفظ الشيخ فيما سياتي من قوله وكل
 شيء يجب فيه على المفرد في فعل القارن وما يعرف بالتأمل وايضا ذكر الشارح المدقق المحقق
 نقلا عن شيخ الاسلام ان وجوب الذبح على القارن اسحق في جناية كانت قبل الوقوف فيما اذا اكل
 قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المحظورات اما بعد الوقوف بها في الجماع يجب دمان وفي ما يرب
 المحظورات دم واحد لان احرام العرق انما يبقى في حق التحلل لا غير ذلك ولا يخفى ان جناية القارن
 بالحق قبل الذبح فهو جناية بغير الجماع بعد الوقوف وجناية بعد الوقوف بغير الجماع مضمونة بدم واحد
 فعلى هذا الامثال اصلا انما يشك اذا كانت جناية القارن بغير الجماع مضمونة بالذبح بعد الوقوف
 بعرفة وقبله والقرابة بخلافه كما نض به شيخ الاسلام رحمه الله فكان ما ذكر شيخ الاسلام في التفتيش
 المذكور الى علماء عند قوله في باب التمتع فقد حل من احرامه وانما يشعر بان التفتيش المذكور لا يخص
 بشيخ الاسلام وقد اجاب عنه بان الذبح والخلق في يوم النحر ليس بجناية من حيث ان كل واحد منهما يوجب
 موقت النحر ولكنه جناية من حيث انه موقت بالترتيب الذي نصب له رسول الله في قوله
 ان اول سكتنا للحدث فيكون جناية من وجه ووجه فلا يوجب لادما واحد بخلاف ما يوجب
 القارن وفيه نظر لان كون جناية من حيث انه موقت بالترتيب عدم كون جناية حيث ان كلاهما
 موقت يوم النحر حتى يجب التزويل في حق القارن من الذبح الى دم اوجب ثلثة التزويل في حق
 من الدم الى الصدقة وليس كذلك فان المفرد اذا حلق قبل الربح لزمه دم مع انه جناية من حيث الترتيب
 ليس بجناية من حيث توقيتها اجماعا يوم النحر **فصل قول** اعلم ان صيد البر ان ارد بالصيد
 الاصطياد ياباه بتكلف البر او المصايف الى البر انما هو الصيد وفن الاصطياد لا يشك في اياه

ويجاب ما ذكره الكافي في وقت بوجه الاكل
 قدس القليل

وصيد البر يكون توالد وشواه في البر الاحياء كذا في فقه صيد وليس اصطبا وان
 اريد به الصيد لم يصح اتصال لانه حرمانا هو الاصطياد وفي الصيد بل الصيد حلال الا ان
 يدك ولم يضر عليه ولم يضر اليه فكان الكفار على وجوب المضاف الى حل لكم اصطبا صيد البر اي
 صيده واصطياد صيد البحر **فصل** لقوله تعالى حل لكم صيد البحر اي اصطبا صيد البحر وطعامه اي
 يطعم صيد البحر ما يصلح للغذاء شاةا لكم اي يتبعكم والسيارة اي للمساكين وعلمكم بكم
 البر اي اصطبا صيد البر ولا نصيده حلال بالشرط المذكور مادام حراما في بحر من **فصل**
 واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخس الفواسق وهو الكلب العقور والذئب والخراب والحبة
 والعقرب فان قلت بقي من الخس البست قلت اعتبار الفرس لما خلق مع الاصل المسمى به دلالة
 كسني واحد والكلاب على حذف العطف اي وهو والحق به دلالة قلت ولنا ما روينا حديث
 اي قتاده رضي الله عنه انه ذكر في المصباح عن ابي قتاده رضي الله تعالى عنه انه خرج مع النبي صلى
 فختلف مع بعض اصحابه وهم محرمون فزاروا حنيا قبل ان يراه فلما رآه تركوه حتى
 رآه ابو قتاده فركب فرسه وسالهم ان لا يسهوا فابوا فقتلوه فقتل عليه فقتلوه ثم
 اكل فاكلوا فقتلوا فلما ادركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا له ما فعلتموه فقتلوا فقتلوا
 فاكلها النبي صلى الله عليه وسلم فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 هل علم احدكم احراما من صيد البر او اشار اليها قالوا لا قال فاكلوا ما بقي من لحمها وفي الكافي
 ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يصح اب قتاده وهو محرم من كل شئ من كل شئ من كل شئ من كل شئ
 الدلالة والاعانة والاشارة من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات احرام موجب الجواز قلت
 نعم ولكن كل من الدلالة والاشارة والاعانة اهو جناية من القتل فلا يصح القول بايجاب القتل
 ولا يجوز ان يكون الجواز من الكل حراما كالحرام من الموانع جواز القتل الموش فكانت صفة
 الصيد جزء بالاجماع فقد قال عطاء اجمع اي النحر اي الصلابة على ان على الدال الجزئية
 الصيد **فصل** وان صدقة ذكر في الكافي انما يجب الجزاء على الدال اذا اخذ الدلول الصيد والدال
 محرم اما اذا اخذ الدال من احرامه قبل ان يخذ الدلول الصيد فلا جزاء على الدال لانه فضل انما
 يتم جناية عند نزول معنى التمتع الصيد بانبات الاخذ بغيره فاذا كان الدال حلالا عند ذلك
 لم يكن اخذ الدال في حقه ازيد من اخذ نفسه ولو اخذ نفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا اخذ غيره
 بدلا منه هذا لفظه وقد يشك الفرق بين هذا وبين ما اذا راي المحرم صيدا ثم حل فاصابه
 السهم حيث يجب الجزاء عليه لان الجزاء انما يجب بالجناية ورمية في حال الاحرام جناية على احرامه
 فلهذا الجزاء ولا يتغير بالاحلال كذا ذكر في كتاب الجنايات في باب اعتبار حاله القتل وسبب ان
 ان شاء الله تعالى وعلى قسوس هذا المسئلة يلزم ان يجب الجزاء على الدال وان اخذ الدلول الصيد
 الاحلال كما في مسألة الربح لان دلالة على الصيد جناية في الاحرام كالربح فيلزم الجزاء ولا

باحلال كما في مسئلة الري وقد فرغ ان كون الدلالة جناية يتوقف على اتصال القتل
 به فيصير جناية عند القتل يقتصر على حاله القتل ضرورة القتل لا يستند الى الدلالة لانها
 سبب محض والى ان لا يستند الى سببه فيكون الدلالة جناية حاله الغير والدلالة عند القتل
 حلال والدلالة لا تجعل ان يصير جناية في حق الحلال اما الري فهو ان كان جناية عند القتل
 عند القتل يستند اليه فيصير الامم جزا الري وهو محرم عند الري وقتل المحرم جناية موجبة
 للجزاء **قوله** لما قلنا ان الضمان لا يلزم ان الصيد بالاحرام والالتزام من الحلال قلت التكتة
 الاولى وهو ان الدلالة لا تقوت الامم عن الصيد اذ هو من جنس حش ونواريد فصار كالانلاف
 يقتضي ان يحل الجزاء وذلك ان الصيد المحرم ان ذلك ان يستوي به والدلالة انزاله لان عنه
قوله وسواء في ذلك العائد والتالي قلت فكيف رتب الجزاء على القتل مع عدمه في قوله تعالى
 ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم قلت قد قيل ان القتل خرج من جرح العائد اذ
 العائد جرح ان يكون قاتل الصيد معتمدا والدليل على كونه اتفاقا ورد السنة في الخطاء بالجزاء
 فمن الري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطا وفتت الجزاء في العمد بالكتاب وفي الخطا
 بالسنة والتعلق بالثبوت لا يوجب العدم عند العدم كما عرف وقبل ان ذكر العمدة للتنبية على الدلالة
 قامت على ان تضع العمدة في القتل منع وجوب الكفارة لتخص الخطية والكفارة دايرة بين العباد و
 العقوبة فلا يباين بالمحظي المحض فذكر هنا السهولة لما وجبت الكفارة على العائد فلا يجب على
 المحظي اولى كذا في الكافي **قوله** جزاء الصيد ان كان الكفارة الميز في القتل والظهار والافطار في
 كون كل عبادة من وجبة عقوبة من وجبة وجب ان يكون سببه ايضا اذ بين الخطر والاباحة
 فكيف يجب في صورة التعمد بمحصر الخطية كما صرح به الشيخ رحمه الله تعالى عليه
 وان كان كصالحات المتلفات والعديدات فلا يلزم من وجوب الضمان في صورة العمد وجوبه
 في صورة الخطا والطريق الاولى **قوله** لانه ضمان يعتمد وجوبه الانلاف فاشبهه غرامات
 الاموال فان قلت هذا الغاية لو كان هذا الضمان ضمانا للمال ضمان المتلف من الاموال
 وليس كذلك بل هو جزاء الفصل حتى يتعد بتعده القائلين فانه اذا اجمع محرمات فضاء عدا قتل
 صديق جزاء على كل واحد بكامله فجزاء الفعل فيجب ان يفرق فيه العائد وغيره كالفعل
 قصاصا فانه لما كانت جزاء الفعل يتصرف كل واحد من الخارجين لو اختلفت في ضمان
 مع غيره واجيب بان هذا الضمان يدل المحل من حيث ان ضمان بدل المحل من حيث انه
 ضمان بدل يعتمد وجوبه الانلاف كفوات الاموال وجزاء الفعل من حيث انه يتعد
 بتعد القائلين فاشبه بدل المحل يقتضي ان لا يفرق فيه العائد والناسي وشبهه جزاء
 الفعل يقتضي ان يفرق فدارس ان يجب على الخاطي التاسي او لا يجب وهذه كفارة يغلبها
 معنى العباد فيجب الاحتياط فانه في الوجوب فاجنبه احتياطا وبعبارة اخرى ان ههنا

الكفارة

الكفارة جزاء الفعل من حيث انه ارتكب محظورا وعلامة فخرجي بايجاب القيمة وبدل المحل
 من حيث ان المحل استحق الامان فاذا ازال الامر منه بالانلاف يجب الضمان بمقابلته فصار
 بدل المحل من وجه وجزاء الفعل من وجه والاول يوجب ان يلزم الخاطي والناسي والثاني
 ان يوجب ان يلزم فاجنب احتياطا الغلبة معنى العباد فيها خطر المحضا وليس كذلك فالتقيد
 بالعمد هنا كالتقيد به في كفارة الافطار وانه لا يوجب الكفارة في صورة الخطا فلذا هنا
 بل التقيد بالعمد يشعر بغيره معنى العباد فلهذا الكفارة يجب ان يسقط بالشبهة كما سقطت
 كفارة الافطار بها وانه يقال ان حقيقة الحال ثم قال في الكافي ان التقيد بالعمد ليس للجزاء
 بل الوعيد المذكور في آخر الآية لقوله تعالى ليدرك وبال امر وهذا الوعيد على العماد
 دون المخطي هذه اللفظة وانه ايضا شكل اما اولافان قوله ليدرك معناه قوله بغيره
 على ما صرح به في الدرر التي اي فعلية ان يجازي اي لا يفرق بين سوء عاقبة هتك الحرام
 الاحرام ولا يخفى ان ذوق هذا الوال هو الجزاء المذكور لا يخص به العائد بل المخطي والعائد
 فيه سواء لو جوب هذا الجزاء عليهما جزاء جميعا فلا معنى لاختصاصه بالعائد واما ثانيا
 فلما عرف ان الخاطي لو كان مقتصرا في ترك التثبت بيقين الوعيد والعقوبة الا يرى ان الكفارة
 تجب عليه وانها كما سمها ستارة شرعت لستر الذنب ومحو السيئة بالحننة ولو لان المخطي
 مذنب لما وجبت عليه الكفارة قط وحيث وجبت عليه الكفارة ليدرك وبال امر فالاولي
 ان يجعل التقيد بالتعمد لاحترار عتق قتله دفعا اذا حال الصيد عليه ولو حكا كالقواسم التي
 تبتدي بالاذي حقيقة او حكا باعتبار اختلاطها بالادب واعتبارها الانداسديات
 بالاذي والمعنى قتله غير دافع عن نفسه فعليه جزاء الحج **قوله** لان الوجوب لا يختلف فان قلت
 بل العائد اقوى جناية من المتبتدي حيث لم يحرم بايجاب الاجزاء عليه مرة فجاز ان يكون جزاء
 اعظم من جزاء المتبتدي واليه يشير قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه رتب على العائد الانتقام
 وانه جزاء اجزاء فلا يجتمع الكفارة لاجتماعها على عدم وجوب الجزاء لجناية واحدة اجيب بان
 هذا النوع من الغلظة لا يوجب التفاوت شرعا الا يرى ان الراي اذا دني ثانيا بعد ما حذب
 الاول لم يجب عليه الا ما شرع حدا في الاول واما قوله تعالى فينتقم الله منه فجاز ان يكون المعنى
 فيعذبه الله تعالى بعذاب اخر وعاقبة بعقوبة اخرى سواء الجزاء المذكور فيكون مخصوصا بقوله تعالى
 ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يتناول المتبتدي والعائد فيما جزاء كل على
 العائد جزاء اخر لا يكون عليه هذا الجزاء لاجتماع على تعدد عدم وجوب الجزاء من قتل واحد
 جاز ان يكون المعنى فينتقم الله منه بهذا الجزاء وفائدة في التداخل اي ومن عاد فهو ايضا ما هو
 هذا الجزاء او لا تأخذ بتداخل الجنات وتكون مخصوصا بقوله ومن قتله الا انه وقد تناول
 قطعا لكن وقع الشك في تخصيصه عنه فلا يثبت تخصيصه عند الشك **قوله** والجزاء عند الجرح واليحي

رحم الله

ان يقوم الصيد لاخفاء الجزاء انما هو قيمة الصيد لا تقويمه فكانه اراد والجزاء ملصوق بغير
الصيد وانما يكون ملصقا اذا كان الجزاء هو القيمة دون النظر **قوله** ثم هو مخير بالفداء الى
قلت التخيير هو تقوم الصيد على الوجه المذكور بشرط ان قوله تعالى او كفارة عطف على هديا
بحذف المبتدأ لا على قوله جزاء وعلمنا انما جعل عطف على قوله جزاء والجملة انما هي هديا
بان كلامه هذه الثلاثة قسم للجزاء وعطف او كفارة على الجزاء بشرط انه تسمية وبديهما تاف
قوله يجب في الصيد الطير اي ما ياتل المقتول قريبا بالتحقيق والاف الجوار ليس مني حتى يضر الفقة
دون التل **قوله** ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة هذا بناء على ان قوله من النعم بيان للجزاء
اي ضلبي نعم مثل المقتول وان لم يحمل بيانا لما في قوله ما قبل لان المقتول قد يكون نحر او قد يكون
طيرا **قوله** ان مثل المطلق هذا بناء على قوله من النعم بيان لما قبل اي فجان مثل ما قبل جالك كوت
المقتول من النعم ولكن النعم الصيد بقرينة ما قبل من قوله ولا تقتلوا الصيد فاول الطائر ايضا
قوله او كونه مراد بالاجماع وقد يناقش في دعوى الاجماع بانه يجوز ان يحجب القيمة عند محذور
فيما لا يطول له تقريبا القيس على حقوق العباد لا بهذا التصريح وان جعل قوله من النعم بيان للجزاء
اي ضلبي نعم مثل المقتول فلا يناقش النص عند الامثال **قوله** لها ان التخيير شرع رفقا عليه
فيكون الخيار اليه بشكل بانواع الدين من الاول والآخر وانما في الخيارات فيه الى الامم وجوابه
ان التخيير مشروط للرفق وكما في ان يكون الخيارات من بعد الله لا بدليل ولا دليل هنا فيرى على
الاصل القيس على انواع الكفارة **قوله** لانه تفسير لقوله تعالى يحكم به اي حال سنن هبة معقود الذي
وقع حاله فيكون مضر الهبة فلم يرد بالتعيين التخيير حتى يرد ما قبل لانه ابراهام في ضمير لان له
مبعا اذا سبنا وهو الجزاء بخلاف ضمير رجلا لانه بهم لعدم ما يرجع اليه او معقود حكم الحكم
اي يرد ما هو مفعول له بواسطة البناء اعني الضمير والنصب باعتبار المحل فجاز ان يستعمل المبرك
بذلك **قوله** ثم ذكر الطعام والصيام بكلمة او يضي عطا على هديا بدليل فحالة احتياط لان
ضمان الصيد لم يشرع فيكون عطف على الاحتياط بخلاف عن الصبي وذكره ولما انما احتياط فيه
الذبة الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو الشك لا الذبة لا احتياط في اجابها اذا
هي ضمان العود الذي هو حق الصيد قراءة عيشي او كفارة بالنصب فهو قراءة الرفع كانه خبير
بتدري محذور اي وهي كفارة والجملة عطف على الحال المفردة على نحو وكلم الله ان عطا على هديا
في الدنيا والآخره على نحو عطف الجملة على المفردة اذا كان في محل الاعراب فيكون التقدير يحكم باحد
هذه الثلاثة بمعنى الهدي والطعام والصيام ولو قال كذلك الخيارات الى الحكم فكذا هذا **قوله**
الكفارة عطف على هذا الكلام انما يفيد ان يكون الخيارات في تعيين لحد هذه الثلاثة الى الحكم اذا
كان قوله او كفارة عطف على هديا وانما لا يصلح عطا عليه لاختلافها رافعا ونصبا فيكون عطا
على جزاء والتقدير فعلية هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام ساكن او عدل ذلك صبا وهذا لا يوجب

مكرر

يكون الخيار في تعيين الحكم والاصل ان يكون الخيار في مثله الامر عليه لانه الوفاق والتفويض اليه
اوفق ولما قل ان يقول ان الذهب عندنا ان يقوم او لا وبعد ذلك اما ان يستوي بغيره باشارة بحيث
الى الحرم في او يشترى بها طعام فيتصدق كل مسكين نصف صاع من براد بصيام عظيم كل مسكين
بوا وهذا كما ترى من الخيارات لان الهدي والطعام والصيام من اقسام قيمة الصيد وقد مر
المثل بالقيمة على ما مر فيكون المعنى فعلية قيمة المقتول او عطف على هذه الانواع الثلاثة على الخيارات
المراد به القيمة حيث وصف بالمثال المراد هي لزوم عطف احد اقسام الشيء عليه بكلمة او التي تقطف بها
احد القسمين على الآخر فلا بد وان جعل عطا على هديا كما ذكرنا وايضا قوله هديا اما حال الضمير في
او يرد منه وايضا فلا بد ان يقتضي ان يكون تعيين الهدي الى الحكم واذا كان تعيينه اليه كان نصيب الطعام او
الصيام اليه ايضا لعدم القائل بالتفصيل وجوابه اننا سلمنا انه حال او يرد عن ضمير وهو حال عطف له
جزاء والعامل فيه معني التماثل المفهوم من المثل اي فعلية جزاء بمثل المقتول حال كونه هديا فلما اختلف
ان يكون على الامر من او عن جزاء على ما ذكرنا والاول يقتضي الآية ان يكون الخيار للحكم وعلى التل لا يقتضي
ذلك الا ان يكون الآية دليلا على كون الخيار الى الحكم والاصل ان يكون الخيار لمصلحة الواجب فيكون
له القيس على انواع الكفارات ونحوها ونخرج به الجواب عن الاول ان الجزاء بمعنى القيمة وان كان
مطلوبا هديا بتخصيصه يكون التقدير فعلية هدي بمثل المقتول او كفارة الخ فلا يلزم عطف قسم
الشيء عليه بكلمة او فلما اختلف ان يكون هديا حاله المعنى المماثلة ومع لا دلالة في الآية على ان
يكون الخيار الى الحكم وان يكون حاله حكم الحكم ومع يكون الآية دليلا على ذلك فلا يكون دلالة
باحتمال والاصل هو تفويض الخيار الى من عليه كما في انواع الكفارات فيجوز القول **قوله** فهو مخير
ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كما لا يشك ان العطف كلمة او التي هي الاخذ الا ان
يقتضي ان لا يجوز الجمع بينهما فكيف يصح ان يجمع بين الصيام والتصدق **قوله** فحال به احتياط لان
ضمان الصيد لم يشرع فيكون عطف على الاحتياط بخلاف عن الصبي وذكره ولما انما احتياط فيه
يجب الذبة الكاملة اذا لم يعلم صحته وان كان الظاهر فيه هو الشك لا الذبة لا احتياط في اجابها
اذ هي من ضمان العود الذي هو عود **قوله** وعلى هذا اذا ضرب بطن امرأة فالتقت جنيها ميتا
ومانت فعلية قيمتها لان العبد صالح لموتها بخلاف من ضرب بطن امرأة فالتقت جنيها حيا حيث
ضمان الاصل الاضمان الجنين لان الجنين جزء منها ووجه ونفس من وجه وضمان العبد لم يبق على
الاحتياط فلا يجب بالشك وجزاء الصيد يضي على الاحتياط فرحان فيه شبهة الفنية فا وجبنا
جزاء كذا في الكافي قلت ذكر الشيخ وغيره في الجنايات ان من ضرب بطن امرأة فالتقت جنيها ميتا
فصلبه دية بقتل الام وغرة بالجنين والاصل فيه حديث بغيره بنسبة قال كتب من حارفت
فهرت احدىها الاخرى بعور مسطح فالتقت جنيها ميتا فان مقتضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عاقلة الضاربة بالدية وبغرة في الجنين كذا في الكافي وبانك فلما ذكرنا هذا يخالف ما ذكره في

ان النفي هنا جزء الاذي وقيمته وفي الجنين ان كان يجب الغرة فلا يجب ما هو جزء قتل الاذي من
الذية المقدرة فيه اشارة الى ان المتلف يقوم بالدرهم والدينار ثم يشتري بغيرها هدي او طعام
فيصدق به على كل سكين نصف صاع من بزا وبصيام عظماء كل سكين ثوبا وذكر فيما بعد انه
اذا وقع الاختيار على الطعام يوم المتلف بالطعام عنده اشارة الى ان المتلف يقوم بالطعام بان يفتق
بصاع او بصاعين من بزا يقوم الصيد المتلف بالدرهم والدينار ثم يشتري بها
الطعام كما اشار ولا بينهما نوع تناقض وجوابه ان حق له يقوم المتلف بالطعام بعد ذلك بغير طهره
والمراد به والله اعلم بتقدير الطعام بقيمة المتلف لا بقيمة نظيره لتعدية التعليل بقوله لانه هو
المقصود فيستبر قيمة يعني يعتبر في تقدير الطعام قيمة المتلف لا قيمة نظيره لان الاصل عندنا قيمة المتلف
وعندها قيمة النظر ويدل عليه لفظ الكافي حيث قال واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف
بالطعام عندها وعند محمد والشافعي رحمهما الله يعتبر قيمة النظر على الواجب الاصل هو النظر
عندهما وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه **قوله** والمراد بالنفل الصفر والسوداء تؤذي لا يجل قتلها
وفي الخبر انه تكلموا في قتل الغلة منهم من قال لا بأس بقتلها مطلقا والخبر انه ان ابتداء بالاذي
لا بأس بقتلها والا يكره لما روي ان بياض قرصة غلة فاحرق بيت النفل فوجي الله تعالى اليه
هذه غلة واحدة اي فقتل تلك الغلة الواحدة ففيه دليل على جواز قتلها عند الاذي
وعلى غير الجواز في غير حال الاذي وانفقوا ان يكره الفاءها في الماء هذا لفظه وهو يدل
على ان معنى قوله يودي بالفعل لا يشانه ان يودي **قوله** ونفقت جرادا يصدق ما شاء لان
الجراد من صيد البر وجوز بعضهم ان يصيد الحرم الجراد لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
صلى الله تعالى عليه وسلم الجراد من صيد البر قلت انه من صيد البر ذلك شاهد والمراد بالجدف
شركة صيد البحر في حكم الاكل من غير ذكوة هذا ولكن ذكر في المشكاة ان الجراد من صيد البر
فينبغي ان يعطى له حكم الحرم في كل الصيد للحرم والتاويل المذكور برده ما روي ابو هريرة رضي الله
تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبلنا جرادا فجعلنا نفر بها بمصينا فقتلنا
وناكلها ثم سقط في ايدينا اي ندمنا فقتلنا ماذا انضغ ونحن نحرمون فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم عن ذلك فقال لا بأس بصيد البحر **قوله** ومن جلب صيد الحرم فغلبه قيمته اي قيمة اللبن
كذا في الحاشية وفي كثر الدقائق يجب القيمة بنصف برينه وقطع قوائمه وحلبه وفي حاشية اخرى
قيمة الصيد كاملة بالنفث وقطع قوائمه او حلبه كذا في الحاشية وان يشتر ان في حلب اللبن
يجب تمام القيمة وانما ياتى ما فيه والله اعلم **قوله** والقيلان على الفواسق تمنع لانيه من ابطال
العدد وقد يقال انكم ابطالوا العدد باحتمال قتل الذئب والغراب مع ان التخصيص بالعدد لا يقتضي
بغير ما عدا وانكم ابطالوا العدد في قوله غلب السهام لانه من جدد وهو لهن جد السهام
والطلاق واليمين بالحق السباع بها جامع ان لا ينسبها لغيرها على الايداء وجوابه ان الحاشية

او الذئب ما نفع عليه من الفواسق بطريق الدلالة لان الحكم صير بات بالاذي والحق بالدلالة
لا يبطل العدد حكما لان التماثل من وجه متحيز بخلاف سائر السباع وان حلت على الايداء فهي
ليست بمبتدات بل لانها لا تخلط الناس بقصد الايداء بالاختلاف فلا يمكن الحاجة الى التماثل
وان يبطل العدد المنصوص **قوله** ولما نفع عليه السلام الضع صيد وفيه مشاة وقد يقال الحديث
يخالف قوله فخره مثل ما قل من الغم اذا المراد بالمثل القيمة وانه باطلا لا يقتضي احب القيمة بالغة
ما بلغت وجوابه ان النص مؤول فقد ارد به المثل ما يماثل صورة وقد مراد به ما هو اعم منه والنوى
من النص ظني يجوز تركه موجه بغير واحد **قوله** ان كان السبع اى الصيد على عموم الجاز السبع
وغيره على حذف المصروف ان الحكم فيما اذا حال عليه الظبي او حمار الوحش كذلك وكان اخصر
بالذكر لان الصياك غالبا يكون من السبع **قوله** وقال ان ابتداء قلت التخصيص بالذي لا يدل على نفي ما عداه
اجيب بان ذلك يخفى على الناس اما في سماعهم الناس والاختلافات فالتخصيص بالذكر يدل على نفي
ما عداه وفيه نظر لان الخبر والحديث ورواه الناس على اثر الصحابة في حكم الحديث يجب
ان يكون حكما واحدا والا وفي ان يقال انه علل البداية وفيه بيان ان البداية اذا كانت من
السبع لم يجب شيئا لانه لو كان الوجوب ثابتا في الحاشية لم يحل التخصيص اذ السكون عن البيان في
موضع الحاجة اليه لا يجوز تخصيصا لزيادة مقيدة للتخصيص لولا الزيادة لمعت فلا يخص
وسكت في موضع الحاجة صار بياننا على حكم السكون عنه بخلاف ما بين ثم قد يقال جاز ان يكون
التعليل البداية لانه ان الحكم بالدرجة وما حج طرق اي غنى الحق بالضمان لا ما فاد ابتداءه ولولا
البداية من موجب الضمان فكيف وان قد ابتداءنا **قوله** مقيد بالكفارة بالض وهو قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فخره مثل ما قل من غلة من عامة يتناول المصطر وغيره فان قلت الآية
بعمومها ابتداء من قتل الصيد الصاي ل فينبغي ان يقتيد الاذن فيه ايضا بالخبر **قوله**
اجيب بان المراد بالتعمد في النص والله اعلم هو ان يقتدي بقتله فلا يتناول القتل دفعا
او يقول ان القتل دفعا وان كان قتلا فالتقصود منه الدفع دون القتل فاعتبر دفعا لا قتلا
فلا يصدق انه قتله ويدل عليه لفظ الكافي حيث قال واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم
المتلف عندها وعند محمد والشافعي رحمهما الله يعتبر قيمة النظر بناء على ان الواجب الاصل هو النظر
عندهما وعندنا قيمة الصيد هذا لفظه **قوله** واللام فيما روي لانه تملك فان قلت نعم ولكن
متعلق بالفصل فيقتضي ملك الفصل من العيز اجيب باننا لا نسلم انه متعلق بالفعل بل هو حال
ع الصياد يصار حاله كونه مملوكا اي مقدر ملكه فيه بالاهداء وبغير هذا القدر لا يكفي الا
على حذف المصروف اي ولم يصدر له مقدار ملكه فيه بالاهداء ثم اهدي **قوله** ولا يجزى
الصوم لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان الاموال قلت قيمة الصيد في حق الحرم ايضا
غرامة بشبه ضمان الاموال لما مر من قوله وسواء في ذلك العائد والناسي لانه ضمان معتد وجب

الانكاف فاشبه غرامات الاحوال هذا كلامه وجوابه ان قيمة الصيد على المحرم ضمان المحل من
جزاء الفعل من وجه بخلاف قيمة صيد المحرم فانه ضمان المحل ليس الا فلا يكون في معنى ضمان
الصيد في حق المحرم فلا يكون لاحقابه في شرعية الصوم **قوله** ولما انه لما حصل في الحرم وجب
التعرض لحرمته الحرفية او صار هو من صيد المحرم فاستحق الامان لما روينا وهذا لا يخرج حرمته المحرم
لحرمته الاحرام وكما ان الحرمية بسبب الاحرام ثبت في الصيد حتى يجازيها له فكذلك الحرمية بسبب
قوله وصيد المحرم اذا ذبحه الحلال فبقيته يتصدق بها على الفقراء الا على قول اصحاب الظواهر
وهذا قول لا يعتبر به كونه مخالفا للاجماع والكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تأكلوا
الصيد وانتم حرم ويقال في اللغة احرام اذا دخل في الحرم وقال عليه السلام ان مكة حرام
التي قوله لا تنزل صيدها فان ثبت الامر لصيد المحرم بهذا الموضوع كانت القابل حاملة بالافه
بحال محتمل فان لم يجره جزاؤه والجزاء قيمة الصيد كما في حق المحرم كذا في المبسوط فقله الشارح
وقيه اشكال لا نأذ ان كان المراد بقوله حرم انتم داخلون في الحرم لزم ان يكون في قتل صيد
المحرم جزاء يحكم به ذوا عدل منكم هذا بالغ الكعبة او كذا من طعام ساكن او عدل ذكر صاملا
ليذوق وبال امره والصوم لا يجزي في جزاء صيد المحرم بل الهدي ايضا في رواية ولا هم تشكوا
بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم على حرمه قتل المحرم صيد المحرم او غير فقد ارادوا بقوله
حرم الذين احرموا الحج والعمرة هو اريد به الذين دخلوا في الحرم خلا لا لهم بغير معنى التارك
ارادة وانه باطل ان هذا الهدي ذكر انما يستقيم اذا ثبت ان الحرم الذي هو واحد الحرم حتى يخرج
الداخل في الحرم كما يجب الحفي العاقد عقد الاحرام ولكنه في خبر الميرفالمكم باز القول بان الجزاء
لا يجب على الحلال الذي قتل الصيد بخلاف الآية المذكورة مما يات فيه والله اعلم **قوله** وقال
الشافعي رحمه الله اريد به لانه تعرض للصيد باسأله في ملكه قتل والفرق له بين ما اذا دخل الحرم
بصيد ان حرمته الحرم الاحرام ثبت بالانكاف المكلف حتى ضمن بغير الاحرام وبذلك التعرض للصيد
فيظهر ان التزامه في حقه ايضا لا يلزم ان يلتزم في حقه ما شاء بخلاف حرمه الحرم فان لم يلتزم
فلا يظهر بطلان في عمله ولا حرمه الحرم اقوى من حرمه الحرم حتى يتداخل حرمه الحرم في حرمه
الاحرام فان الحرم اذا قتل صيد المحرم يجب عليه جزاء واحد فلا يلزم من تأخير حرمه الاحرام في ملكه
تأخير حرمه الحرم فيه ايضا **قوله** فان الصيد لم يتحل للقاتل في حق المحرم لقوله تعالى وحرم
عليكم صيد البوارق من حرمه اختلاف الحرة الى ان الصيد والحرة المضافة الى الذات معناه اخراج
المحل من الحرة كما عرف في قوله حرمت عليكم البنية وحرمت عليكم امهاتكم وهذا اشكال وذلك
ان المراد بالصيد في قوله حرم عليكم صيد البر الاصطيد دون الصيد لان ذات الصيد ليس بحرام
على المحرم حتى ان اكله اذا صار له الحلال وذبحه لكن بشرط عدم الانتشاء والبلالة في رواية
تلازم به الصيد لزم ان لا يحل له مطلقا وقال المص رحمه الله في فصل ما يؤكل وما لا يؤكل في جوابه الثاني

رحمته الله ان الصيد المذكور فيما لا يريد به قوله تعالى واحل لكم صيد البحر مجزول على الاصطيد
وهذا ايضا يدل على ان المراد بالصيد في قوله وحرم عليكم صيد البر هو الاصطيد تحقيقا للعادة
وكيف لا وقد ذكر بعض الشارحين هناك الاجماع على ان المراد بالصيد في حرم عليكم صيد البر
الاصطيد وجعله دليلا على ارادة الاصطيد في احل لكم صيد البحر **قوله** والتقريب كالابتداء في
التصنيف فقلنا من غير ان يكون لنا حميد الدين رحمه الله ان التاكيد شبهها بالاجاب في حق العباد لا في
الشرع كذا ذكر الشارح في باب التولية والمراجعة وجوب الضمان على المحرم في حق الشرع دون
العبد فلا يكون للتقريب فيه حكم الابتداء نعم لو اعتبر التقريب الرجوع الاخذ على القاتل كما ذكر في كتابنا
كان صحيحا فقد ذكر فيه وان قلنا محرم اخر في بدو ضم كل واحد منهما جزاءه بالقاتل فلا بد من علي
احرامه بقتل الصيد المحرم عليه واما الاخذ فلانه انما يعني الصيد حكما ما سأت به ثم يرجع الاخذ
فيما ضمن من الجزاء على القاتل وقيل زفر رحمه الله لا يرجع لانه لا يملك الصيد فلا كانت له بمجرمة
وجوب الضمان بتفويت يداؤمك ولم يوجد وثنا اريد على هذا الصيد كانت معتبرة لتك
بمن امره باله واسقاط الضمان عن نفسه والقاتل قوت عليه هذا اليد فبضم وان لم يكن يملكه الاخذ
ولانه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وهو سبب الرجوع عليه كشهود الطلاق قبل الدخول
اذا رجعوا هذا كلامه فقد اعتبر التاكيد للرجوع دون الاجاب الجزاء على القاتل وهو الحق لو جهل
احدهما ما ذكرنا ان التقريب انما يجعل في حكم الابتداء في حقوق العباد دون الشرع واجاب الجزاء
حق الشرع اما الرجوع ففي العبد فبان ان جعل التاكيد في حقه حكم الاجاب والثاني ان القاتل
خان على احرامه بقتل الصيد المحرم واذا كلف الاجاب الضمان فلا حاجة الى اعتبار التقريب في احابه
وقيه بحث لما صرح الشارح الحق ارضى صيد المحرم وان كان ضمان المحل من حيث انه يتعلق
بتفويت المحل ولكن فيه معنى الجزاء ايضا ان خلا لا لو اصاب صيد المحرم فقتله في بدو حلال فعلى كل
سهما جزاء كالامانة ان كلاهما متلف بهما وجزاء احدهما بالاخذ الموت للائمة وفيه معنى التاكيد
والثاني الانكاف حقيقة فكان كمال الضمان على كل واحد منهما بمعنى كونه بخلاف المصوب اذا التفت
في بدو الفاص حيث يجب ضمان واحد لانه عوض عن المحل لا غير ثم يرجع الاخذ على القاتل **قوله**
عاضد بالانكاف اما على قوله اي خفيفة رحمه الله فظاهر لانه قال في باب الاحرام ان المحرم يرجع
على القاتل واما على قوله ما يرجع في الحرم على القاتل ولا يرجع في الاحرام لان الواجب على المحرم جزاء
فعله فلا يرجع على غيره والواجب في باب الحرم ضمان المحل فيجوز ان يرجع على غيره كذا في الانصاف
الذي هي الفظة فاذن لا فرق بين جزاء صيد المحرم وصيد الاحرام في ان كلاهما يرد المحل من وجه وجزاء
الفعل من وجه فيجب ان يجوز الصوم فيهما كما هو مذهب زفر رحمه الله ومن الدليل ان قيمة صيد
المحرم جزاء الفصل انه لا يلزم على الصبي والمجنون والكافر ولو كان بدل المحل كل وجه للزم كما
يلزم ضمان **قوله** فانه قطع حشيش المحرم اي حرم مكة الاحرام للدينونة عندنا لان حل الاصطيد في

بالنصوص القاطعة فلا يحرم الا بادل قطعي ولم يوجد وعند الشافعي رحمه الله للمدينة ايضا حرم لما
روي عن سعد بن النبي عليه السلام قال ان ابراهيم حرم مكة فجعلنا اها حراما والى حيث المدينة
لا يشها الا لا يقيم فيها دم ولا يحمل فيها سلاح لقنالك ولا يحيط فيها سحر الا لعلق وروي ان
سعدا وجد عبدًا يتطلع شجرة او يحيطه فثله فجاء اهل المدينة فكلوه ان برادما اخذوا غلامهم فقال
معاذ ارضنا فطلبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان سعد بن ابي وقاص وجد رجلا يصيد في
حرم المدينة فطلبه فجاه هو اليه فكله فيه فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم هذا الحرم وقال
من وجد احدا يصيد فيه فليسله فلا اراد عليكم طعمة اطعمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صل
وجع وعصاه حرم محرم لله ووجع ذكر وانها من ناحية الطائف كذا في المصايح **قوله** اذ شجر لم يست
بملوك او هو مما لا ثبت التماس فيه اشارة الى قيمة الشجر الحق الشرع انما يجب اذ لم يكن مملوكا ولا مملوكا
التماس اما لو كان مملوكا او كان مما يثبت التماس سواء ثبت بنفسه او ابنته فغيره لا يجب فيه
قيمة الحق الشرع وهذا فيما يثبت التماس مستقيم اما في المملوك فشكل لما ذكر في الكافي انه لو ثبت
بنفسه ما لا يثبت عادة في ملك رجل بان ثبت في ملك رجل بان ثبت في ملك لهدام غيلان بقطعة
انسان فعليه قيمة ما اكله وقيمة الحق الشرع كما لو قيل صيدا مملوكا في الحرم هذا القصة **قوله** وكل شيء
ما ذكرنا ان فيه دما على الفرم فعليه دمان دم لحمة ودم لعنة وذكر شيخ الاسلام ان وجوب
الدين على الفان فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة في الجماع وغيره من المخطورات فاما بعد الوقوف
بعرفة ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المخطورات يجب دم واحد لان الاحرام بالعمرة انما يثبت في حق
التحلل لا غير كذا في الشرع يوافق الاحرام انما يعتبر اذا كان باقيا لاجل الاتصال اما اذا كان باقيا
للمجايد لا لافعال فلا يعتبر في وجوب الدم عند وجوه الخاية فيه كاحرام التبايع بعد افعال
العمرة المتعق السابق للهدى فانه لما كان باقيا للتحلل لا غير لم يجب الدم بالخاية فيه حتى لا يجب الدمان
على المتعق السابق للهدى اذ اجني بعد احرام الحج فكذا احرام القارن بعد وقوفه بعرفة لانه لا يبقو الا
في حق التحلل فلا يجب الكفارة بالخاية فيه فان قلت فينبغي ان لا يعتبر احرام القارن حق العمرة بعد
الوقوف في حق الجماع ايضا كما لا يعتبر فيه في حق المتعق السابق للهدى احيى باحرام القارن بعد
الوقوف في حق العمرة اقوى من احرام المتعق بعد افعال العمرة عند سوق الهدى لان الوجوب لبقاء
لحرام المتعق انما هو المعاصر وهو سوق الهدى واحرام القارن بعد الوقوف هو القرض الذي هو
الاصار فالظاهر بالقرينة بينهما بعد ظهور الاحرام الباقي ما تعارض مطلقا فظهر الاحرام التام بالاصار في
اقوى المخطورات وهو الجماع دون غيره ليظهر التفرقة بين القوي والضعيف فان قلت احرام القارن كما
يكفي الا في حق التحلل بعد الوقوف كذلك لا ينبغي الا فيه قبل الوقوف بعد اداء افعال العمرة احيى بان ما
قبل الوقوف وان كان لا يبقو افعال العمرة بعد ادائها افعالها قبله بان لا يسلم بشرع في افعال الحج فكيف
من ادوا افعالها بخلاف بعد الوقوف وقت الاحرام باقيا على الاتصال حكما **قوله** فعليه دمان دم

المتعق

لحجته ودم لعنة وقال الشافعي رحمه الله واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده لانه يقول
بالنداخل وعندنا باحرامين يكون حراما عليها فيحان الضمان وهذا كالفعل خطأ فانه حرام في حق
المسلم باراقة دمه وفي حق الله تعالى يهدم ببيان الرب فيجب الدين حقًا للمسلم والكفارة
حقًا لله تعالى فان قيل ينبغي ان يتدخل احرام الاحرام اقوى من حرمة الحرم لا يحرم قتل الصيد في كل مكان والحرم
لا يحرمه الا في الحرم ولا في الاحرام يحرم الصيد والحلق والتطيب لبس الخيط والجماع لا يحرم الا
للصيد ونواحيه كالخيش والشجر فيتبع اضعف الحريز انواها وذاك للحج والعمرة لا يستويان
احراما وان اختلفا اداء واحرام العمرة يحرم جميع ما يحرم باحرام الحج من الصيد والحلق والتطيب ولبس
الخيط فاذا لم يتبع احدهما الاخر لم يعتبر حرمة الجماع بسبب الصوم وعدم التماس ان اجتماعا بان رضى صلب
في رمضان يحرم المحرم والكفارة كذا في الكافي وفيه نظر لان حرمة الاحرام تنكشف بالاحلال وحرمة الحرم
لا تنكشف بحال كان اقوى والاحرام كما يحرم الصيد في كل مكان والحرم يحرمه على كل شخص حالًا او محرمًا
والاحرام لا يحرمه الا على الحرم على الحرم انما لا يحرم في كل مكان لعنه فيه كاحرام لا يحرمه على الحرم
بعده فيلحق استويا في ثبوت الحرمة انما وجد وعنده انما عدا ولا ترجح في الاحرام كما يحرم غير الصيد
فالحرمة ايضا يحرم غيره الا يري ان الجاني اذا التمس الى الحرم لا يتعرض له فاستوى بامر هذه
الوجوه ونزحت حرمة الحرم لانها لا تنكشف بحال **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يحل بان يحرم الحرم
لغيره قلت ان كان قوله لغيره متعلقا بقوله يحل اي يحل لغير الحرم وما ذكره الحرم من الصيد سواء ذكر
لنفسه او لغيره كما يدل عليه لفظ المسوط حيث قال لا يحل تناول ما ذبح الحرم لاحد من الناس
وقال الشافعي رحمه الله لا يحل الحرم ويحل لغيره والتعليق بقوله لانه عام له فانتقل فعليه الآباء
فانه انما يستقيم اذا جعل متعلقا ذبح وان كان متعلقا بقوله ذبح كما يستقره التعليق المذكور من
ان يحل ما ذبح الحرم من الغنم والغير وان يستوطحل الذبيحة لغيره اي يذبحه لغيره فلا يحل
لغيره ولا يحل لغيره اذ ذبح لنفسه وليس كذلك ذبح الحرم حلالا لغيره عندنا انما مطلقا
قوله لانه عام فانتقل فعليه مشكل لان فعله اذا كان مستقلا الى الغير صار الذابح هو الغير فيجب
للمحرم وغيره لان مذبح غير الحرم حلال لكل **قوله** وهذا فعل حرام لعنه لانه جزئي
من حرمات القتل وان فعله حتى قد نهى عنه بقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والمهمل عن
الحسي وعدم الشرعية بالاجماع والقيام مقام ذبح الدم ومن الحرم الظاهر عنه هو شرع
من الفعل ولم يوجد فالوجه ان يقال ان ما وجب من الجزاء على الحرم مرد من القول من وجه
لانه الله تعالى سماه كفارة بقوله او كفارة طعام مسكين واعتبر المماثلة بين المقتول والجاء بقوله
مثل ما قتل من النعم وما وجب لاجل الحرم مرد من المقتول حتى لا يتعد بتعدد القاتلين كالدابة
فلو اجبنا على الحرم القاتل صيد الحرم فيقتل قيمة لاجل الحرم والاخرى للاحرار لكانت ضمان الحرم

من وجه واحد غير مشروع لا يرى ان القصاص يوجب واجب الكفارة ثم لا بد من المحل من وجه
وجزاء الفعل من وجه والكفارة جزء الفعل فلو وجب مع القصاص لكان الجواز لعدم وجوب قيمة
الصيد للمحل الحر بهذا الطريق لا طريق النكاح وتبرج حرم الاحرام على حرم الحر واما احرام
الحج واحرام العمرة فكل منهما عادة والتداخل لا يجري فيها **قول** واذا اشتراك جلالا واحدا
في قتل صيد الحر فلهما اجزاء لان الضمان يدل على المحل الاجزاء عن الجنا فاجزاء اتحاد المحل
قلت وانه يشك اذا اخذ جلال صيد الحر فقتله في دين حلال آخر فعلى كل واحد منهما اجزاء
كامل فلو كان قيمة صيد الحر بدلا للمحل اجزاء الجناية بوجه الزمها اجزاء قيمة واحدة في هذه الصورة
كما يلزم قيمة على حدين فلو كان بدلا للمحل من وجه وجزاء الفعل من وجه لكان حكمه حكم قيمة
صيد الحر الذي قتلته محبان ولم يلزم على كل واحد منهما قيمة كاملة سواء اشتراك في قتله او اخذ
احدهما وقتل الآخر وايضا ذكر في الكافي في جلال ربي صيد الحر فقتله خلافا للزفر رحمه الله تعالى لان
الصيد يصير امنا باحرام الصايد بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وبدخول الصايد في
الحرم لقوله اولم يروا انا جعلنا حراما انما نجعل من الغنم الذي هو قرض للصيد تعظم
لحرم هذا الغنم وانه اسارة الى ان الضمان يقتل صيد الحر اذا كان القاتل في الحرم بدلا
المقتول من حيث انه امن بدخوله في الحرم فوجب ضمانه صيانة لانه وجزاء من حيث انه
قرض يقتل حرمه الحر فقتل الصيد فيه يجب ان يلزم على كل واحد من العاملين جزء اذا
قتل صيد الحر في الحرم وقد اطلق الجواب بان الجزاء لا يتعدد بتعدد القاتلين صيد الحر
قول وهذه صفة شرعية فيسري الى الاولاد فان قبل شيك وله المضنوبة واجبا لرد
الربا الكها حيث لو هلكت يجب الضمان ثم صفة كونها مستحقة الرد على الغاصب صفة شرعية
فيها ومع ذلك لم يسري اليها حتى لو هلك ولها لا يجب الضمان قلت الفرق من وجهين احدهما
انه انما يجب جزء الاولاد لان الذي اخرجهم مأمور باعادة الاولاد الى المازن فاذا لم يفعل
ضمم خلاف ولد المضنوبة لانه لا يامر صاحبه باعادة الاولاد الى دينه حتى كان المأمور به لم
يضم والثاني ان الصداق يكون متوجها نصير الجناية عليه باثبات البدل عليه لا بالرجوع الى
الصداق بدله تساوي الفرع الاصل في هذا الا انه كما اثبت البدل على المقتول فثبتا عليها على
الولد ضمانا في الحكم بخلاف ولد المضنوبة لان اثبات البدل في باب الغصب لا يصلح عليه الضمان
لان الولي انما يضاف بالابدي فانما يضمن بقطع البدل حقوق العباد انما يضمن بالتقويت
والولد فارق الاصل في تقويت البدل لانه لا يتصور تقويت قبل الثبوت ففارق في الحكم كذا
في الشرح قلت هذا الوجه ان لا يدعيان سوال السراية على الايجفي فالاولي ان يجاب بان
صيد الحر مستحق الاذان شرعا واستحقاقه صفة شرعية فيسري الى الولد كوجوب الدين
على المدينين بالاستدانة فانها اذا استدانيت باع ولها في دينها ايضا اما المضنوبة فلم يثبت

لها صفة شرعية اذ الرد انما يجب على الغاصب للمغصوب منه وانما يلاقيها ان الفعل الحقيقي
وهو الرد الى مالك فهي كالجانية فان الجارية اذا جنت لم يردع ولها لا ردع وجوب الردع في
ذمة المولي لا في ذمتها وانما يلاقيها ان الفعل الحقيقي وهو الردع بخلاف فانه وصف حكمي يتعلق
بوقتها اسما فيسري الى الولد المهرونة كذا ذكر المعترض لانه الفرق بين الجانية والمديونة كذا
في باب جناية المملوك ولا يخفى ان المضنوبة كالجانية والصيد المحنونة عن الحرم اذ المحل كالمديونة
قول لان العترة في الاحرام من ذرية اهله قلت الاحرام قبل اشهر لم يكره عندنا في حنيفة
رحمه الله والثاني من مكاة سيوة ثلثة اشهر فصاعدا لا يتكسر من الاحرام من ذرية اهله لا يتكسر
الاحرام على اشهر الحج فيكون القديم في حقه عترة وكيف يكون عترة مع كون مكرهها **قول**
فاذا دخل البستان الحاجة فله ان يدخل مكاة بغير احرام وهذا هو المحل الذي اراد دخول
مكة من اجل الافاق لا لغرام كذا في الكافي وانه مشكك لان من اراد دخول مكة من الافاق
لا يحل التجاوز من الميقات بالاحرام انما يحل ذلك لمن اراد البستان ايضا **قول** ثم حج من عامة
ذلك هذا الحكم لا يخص بالحجة ولا بحجة الاسلام حتى لو اتي بعرة مندورة او حجة مندورة في
عامة ذلك صحح الزم بدخول مكة من عترة او حجة وانما خص حجة الاسلام بالذكر لثبوت الحكم
في العترة والحجة المندورة بالطريق الاول لانه لما ثبت الحجة المفروضة فالزعم بالتحا ورتع
الميقات بالاحرام فلان ينوب عنه غيره **باب اضافة الاحرام الاحرام قول**
اذا احرم المكي قيد بالكي لان الجمع بين احرام العترة والحج ليس بمنوع في حق الافاق انما المنوع
عنه المكي **قول** عترة قديده لانه لو طاف شوطا للحج ثم احرره عترة ففرض العترة دون الحج لتاكيد **قول**
في اعماله **قول** وطاف لها قيد الطواف لانه لو احرره عترة فقبل ان ياتي بشي من اعمالها احرم
بالحج فانه يرفض العترة اجماعا **قول** شوطا اراد بالشوط الواحد الاقل من اسواطه وهو واحد
الى ثلث الحكم فيما اذا طاف لها شوطين او ثلث اسواط كذلك ثم التقيد بشوطا لانه اقل
الاسواط ليس للاختراز بل لثبوت الحكم فيما اذا طاف اكثر اسواط العترة بالطريق الاول اذا العترة
بافيا اكثر اسواطها يكون كذا في البقاء احق او يقول قية به لينبني عليه الاختلاف فانه لو
اكثر اسواط العترة فلا خلاف في ان يرفض الحج انما الخلاف فيما اذا طاف الاقل من اسواط العترة
قول وان قضى عليها اجزاء لانه لا بد ان ياتى بها كالتزامها غير انه منعه عنها والله اعلم بحقيق
الفصل فان قلت ذكر في هذا هذه المسئلة اذ الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع قلت انه غير مشروع
كلاهما في حق الانبي غير بشكل بل في الاصطلاح ان لا يمنع والاحرام في حق المكي هو قولنا في
ذلك لمن يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان كلفه ذلك اشار الى التمتع عندنا ولا يقيم من
الاية شبيهة عنه الا ان يقال قوله تعالى ذلك لمن يكن اهله حاضري المسجد الحرام يحتمل اختصاص
الشرعية واختصاص المحل جميعا غير انه ان حمل على الاول لم يكن مشروعا انا وصفه واعمل على

الثاني كان شروفاً ذا قالا وصفاً وكان عدم الشريعة وصفاً متيقناً والاحتياط واجب
 فلا يثبت الا ذلك وهو وجب النهي وكان في ثبوت النهي **قول** ومن احرمت الحج قلت
 ذكر في وضع المسئلة ان عليه دماً واحداً عند ابي حنيفة رضي الله عنه ان احرمت قبل الحج
 او لم يقصر وعندهما يجب الدم ان قصر والا فلا شيء عليه ولكن اقام الدليل على وجه وجب
 الدم من عند دم الحج بين احرام الحج ودم للتقصير في غير اوانه او الفتحاخر من اوانه قال الدليل
 لا يوافق المدعي بل ذكر قوله لان الحج بين احرام الحج واحرام العروة لاحاجة اليه في ايجاب
 دم واحد حيث يكنه التأخير والجنابة في الاحرام الثاني فوجهه ان بدعة الحج ان اشرت
 في وجوب الدم كما ذهب اليه البعض لزم دمان عنده فلا يوافق هذا الدليل المدعي وان لم يكن
 مؤثراً فيه كما ذهب اليه اخرون من حيث ان هذا الحج حصل في التواضع دون الاصول فلا فائدة
 في ذكره ثم قوله لا يوجب بين احرام الحج واحرام العروة بدعة لا يصلح دليلاً على شيء مما ذكر قبله
 فلا يكون واقفاً في موقعه نعم هو يصلح دليلاً على لزوم دم الحج كما ذهب اليه البعض ولكن الم
 رحمه الله لم يذكر اصلاً **قول** فان طاف الحج ثم احرمت عروة فمضي عليها تفسير المضي هو ان يقدر افعال
 العروة على افعال الحج **قول** لزمه الاصح في العبارة فان طاف الحج ثم احرمت عروة لزمه ولو
 مضى عليها حان كما هو المذكور في الكافي لظاهر ان اللزوم ليس بتوقف على المضي فيها بل احراراً
 بمضي فيها ما رفض العروة الا ترى انه اذا رفضها بقبضها للصحة الشريعة ولو كان اللزوم متوقفاً على
 المضي لم يلزم قضاؤها عند الرفض ثم ذلك ان الموجب للزوم انما هو صفة الشرع فيها فلا وجه
 لاشتراط المضي فيها كما ان اراد بقصد المضي فيها باجزائها الزيادة **قول** وعليه دم الجمعة بينهما
 لان الحج بينهما شروع على امر قل هذا التحليل يشعر بان هذا الدم دم سبيل يصح الاكل منه
 وقد قلنا بقوله بانه دم كرامة وحرم هو الصحيح كرامة اشار الى قوله من حمله دم نسك او لا
 فملا شروعية الحج واسار ثانياً الى ما هو الصحيح وعلل بانه بان افعال العروة على افعال الحج
 وجه نظر الى وجه نظر الى طواف التيممة فلهذا ذكرنا اشار الى القولين وفعليهما **قول** وسخت
 ان يرفض عروة لان احرام الحج قد تأكد بنبي من اعماله قلت اذا لزم واستحب رفض واخذ من الحج
 والعروة كان غير الماكداولي بالرفض غير كما في كي طاف لعروة ثم احرمت الحج او بالعكس لان الحج
 بين احرام الحج والعروة بدعة في حق المكي فعليه ان يرفض احدهما الا ان عند ابي حنيفة
 رحمه الله غير المتأكد بنبي من اعماله احق الرفض وعندهما رفض العروة اولي فلما هي هنا فلم يجب
 رفض احدهما الا على التيقن حتى يطلب الترجيح بالتأكد بل العروة هي المتيقنة **باب الاحصاء**
قول وردت في الاحصاء اري بلفظ الاحصاء الحاصل بالمرض باجماع اهل اللغة فان قلت
 قوله فاذا اتمتم شعره ان التمتع من الضحى بالعدا اذا امان انما يكون من العدم واجب بالمنع
 اذا امان يستعمل في المرض ايضا قال عليه السلام انما من المجذام وقال من سبق

الحج

المعاطي

المعاطي بالتمديد من الشوائب والنوى والعلو كذا في الكافي **قول** لان الاحمان في
 الحديثين في المرض بمعنى زوال خوف طريانه ولم يستعمل بهذا المعنى هنا القطع بان خوف طريانه
 المريض ليس بشرط بل الشرط هو الصحة وهي ليست بايمان من المرض اذا امان هو زوال خوف
 طريانه المذكور والصحة ليست من زوال الخوف في شيء وفيه نظر والشافعي رحمه الله لا يثبت به
 قلت وذكر الاختلاف في حاشية المصباح على عكس ما جئت ذكر في المصباح عن ابن مسعود رضي الله
 ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يبدلوا الهدى الذي يخرجوا عام الحديبية
 في عمره القضاء وفي حاشيته يعني امرهم عام الحديبية بخروج الهدى الاحصاء فلما اجماعوا
 بالسنة المتبعة امرهم ان يخرجوا بدل الهدى وسببه انه خرجوا عام الحديبية خارج
 الحرم وانه غير جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى وجاز في حنيفة رخصة الله عليه فلما اخرجوا
 عام الحديبية خارج الحرم امرهم ان يخرجوا تلك الهدى في سنة القضاء في الحرم هذا لفظها
قول وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى ذلك ولو لم يفضل لا شيء عليه اي قال ابو يوسف
 عليه ذلك وقال ايضا لو لم يفعل لا شيء عليه فيقرروا بيان في رواية يجب وفي رواية
 لا يجب وقوله عليه السلام لا دليل على رواية الوجوب اذ الامر للوجوب **قول** وبخلاف
 الحق لانه في رواية اي لانه تحلل في اوانه التحلل نوعان في اوانه وقيل اوانه فابري في اوانه
 يتوقف يوم النحر لان الذكر الاصل لانه هو الوقوف وانما ينهي يوم النحر والذي في غير اوانه
 لا يتوقف على اداء الافعال فلا يتوقف يوم النحر لعدم الضرورة التي ذكرنا **قول** لما انه لم يحن
 فان الحج حيث خرج منه بعد صحة الشروع قبل اداء الاعمال وعلى فائدة الحج التحلل افعال
 العروة فاذا لم يأت بها فعليه قضاء العروة ايضا فان قيل انه شروع في الحج فكيف يجب عليه افعال
 العروة وانه لم يشروع فيها قلت العروة بعض الحج وددنجان ان ينادي باحرام الحج كصلوة النفل فانها
 بعض العروة وددنه باحرام الفرض فان قيل وهذه العروة التي لزمه القرآن لا يجب قضاؤها كالمقر
 بالصوم اذا ايسر ثم افطر قلت ان من شروع في الحج فليمة الفرض ثم تبين انه ادى الفرض فادى
 فاقصد النفل لزمه القضاء لان احرام الحج والعروة لا يرم بقصد او بغير بخلاف الصوم والصلوة
 كذا في الكافي فان قلت العروة التحلل في ايات الحج قد حصل التحلل بالهدى قلت فابيت الحج يجب عليه
 افعال العروة ووجوب دم الاحصاء لا يستحال التحلل ودفع ضرب دوام الاحرام لا يسقط ما
 عليه بقوات الحج على انه وجب الدم بالكتاب والعروة بالانز **قول** ولا يشترط التحلل لدفع الحج
 وهو وجب استدار الاحرام فوق اقضاء عقد الاحرام لانه التبر باحرامه حرمة يستتبعها الحب
 غاية بل لا يخرج عنه عادة اما التبر بالانز فلا واذ التبر العقد فوق ما اقتضاه من الضرر
 كان له رفضه كما في البيع يرد بالعيب فكذا هذا والعروة ادى من الحج فلما صح رفض الاعلى
 كان الاداني به اولى **قول** ومن وقف بعرفة ثم احصر لم يكن محصراً الوقوف الا في القوات

لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فموت محبة ولكنه بقي محرماً الى ان يطوف طواف الزيارة
 وطواف الصدر ويحلق فان قيل قد علم ان مدة الاحرام متى زادت نبت حكم الاحصار
 وقد زادت مدة الاحرام هنا فلماذا لا ينبت حكم الاحصار في حقه قلت لا كذلك فانه
 سئل عن الخلط في الحلق الا في النساء والشقة بالكتف عن النساء ليست كهي الكتف عن سائر
 الخطوط ان لم يتحقق العذر الموجب للخلط كذا في الكافي وفيه نوع تامل للقطع بان امتداد
 الاحرام ولو في حق النساء زيادة ضرر على ما اقتضاه العقد وقد رآه اذ الزم المأقود
 فوق ما اقتضاه العقد من الضرر كان له دفعة كما في البيع يرد بالعيب ان كان يسيراً او عجب
 الرد فلذا هنا ضرر حرمه النساء وان كان يسيراً فهو ضرر زائد على ما اقتضاه حرمة الاحرام
 كالعيب اليسير في العيب فيجب ان يثبت له ولاية النقص في البيع على انه لو بقي محرماً الى ان يصل
 الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر فيحلق او يقصر يلزمه أربعة ومثل ترك الوقوف
 بمزدلفة ودم لم يجرى الجوار ودم لتأخير الطواف ودم لتأخير الحلق عند أبي حنيفة رحمه الله وفيه
 ضرر من فني ان يكون محرماً فيخلط بالهدى دفعا للضرر عن نفسه **قوله** اما على الطواف فلان
 فائت الحلق بخلط به والدم بدل عنه في الخلط وفيه بحث لان الدم لو كان بدلا عن الطواف لما
 لزم قضاء ما فيه من تكمل البدل وقد ترعى الحصر في الحلق والعمرة من قابل وايضا
 قدرت الإشارة في قوله وان كان بدلا عن الحلق والهدى لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول
 المقصود بالخلف الى ان الدم بدل عن افعال الحج واستأثر بها الى ان بدله عن ما يلزمه من الطواف
 الذي يخلط به فائت الحج والاحرام وكل ذلك مشكل لانه لو كان بدلا عن الحج او العمرة التي يخلط به
 فائت الحج لم يلزم قضاؤها وقد رآه علي المحصر في الحج والعمرة بعينه ان ليس بدلا انما هو
 جز الخلط قبل او كما نص به في الكافي في بعض المواضع فالجواب ان الدم الذي يترى على الحلق
 ان يكون بدلا عن تعجيل الطواف الذي يجب عليه لاجل الخلط عند فوات الحج ويحتمل ان يكون جزء من
 الخلط في غير اوانه ولا يترجم فيجعل بدلا عن تعجيل افعال الحج وتعجيل الطواف الذي يجب عليه فائت
 الحج للخلط وخرجه عن الخلط في عدوانه لانه يصلح كذلك كله ولا يترجم وانما جعلناه حذراً فيجعل افعال
 الحج وتعجيل الطواف الواجب على فائت الحج لانه انما هو ردة الانزاع وجوب قضاؤها ولو كان بدلا
 عن فعل الافعال والطواف لم يجب قضاؤها **باب التوافل قوله** كما في الاحرام المهم يعني من
 لعم لعم الله ما بان يقول احرمت ولم يوجبها او عمرة فانه يتخير ان شاء حرج عنه باعمال العمرة
 وان شاء باعمال الحج وهذا مشكل لانه يتخير بين القليل والكثير اذ العمرة بعض الحج لانها
 طواف وسعي والحج طواف وسعي ووقوف بعرفة والتخير بينهما اذا كانا حرجين واحد غير جائز
 وهذا مشكل فغير ندر الاحرام فانه لم يلزمه حجة او عمرة وكذا من خلطه الحاجة بغير احرام لم يلزمه الحج او العمرة
 وجوابه انه ما لعم او ندر الاحرام بها فقد لزم واحد منهما فغير صحيح التمييز اما افعال الحج او افعال العمرة

وانها عين ظهرانه واجبا عليه من الابتداء وكن اقربها الزمة التعيين وبعد التعيين ظهر انه
 لا غير سواء عين الاقل او الاكثر وهذا ليس من باب التحديد المذكور وانما يكون منه ان لو كان
 الواجب احدها وليس كذلك بل الواجب عليه التعيين فاما عين يكون الواجب على كماله او
 عرفه فكان الاثنان بافعال العمرة من باب العين تعين ما اوجب على نفسه لانه اسقاط الواجب
 الكثير بالقليل حتى يلزم التحيز المنوع او يقال العمرة مكروهة في خمسة ايام يوم عرفة ويوم الحج
 واما التشريف ولا يكره الحج فيها فينفذ التحيز في الليلة **قوله** اولائيت الفريضة بالتعارض فان قلت
 الحديثان بعارضان فعوله تعالى واتوا الحج والعمرة لله غيب متعارض شيء وقد مضى الامام بان يحرم
 بهما في مرة اهله قلت قد قيل المراد به الامام بعد الشروع ولا كلام فيه ولو سلم ان المراد به الامام
 من وبرة الاهل والاحرام منه ليس بفرض بالاجماع فيكون الامر بالاستحباب **باب الحج في العسر**
قوله قلت الاصل في هذا الباب **قوله** هذا الذي ذكر من ان الانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره
 لا يقتضي عقد الباب من حرمان البناء في الحج بان يقوم فعل النائب فعل المنوب ويسقط الفرض
 عن المنوب فكانه جعل الاصل هو المجموع من ان الانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره واما العبادة
 فلهذا انواع الحج فيكون ثلثا كما عقد الباب له يعرف بالتامل **قوله** لان الحج فرض العمرة قلت
 جائز ان يكون مفرض العمرة ولا يشترط فيه العجز الدائم للضرورة الى الخلف الا يرى ان الكفارة كما
 حق لما انت فرض العمرة مع العجز الحالي عنها يوجب صحة المصر الى الخلف وهو الصوم وما ينضيه به
 التعجيل بذكره الشارح هنا من قوله فان قيل لا يشترط العجز الدائم لا يستقيم التعليل بانه فرض
 العمرة فان الشئ الثاني في الصوم يشترط العجز الدائم في جوارز القدية عن صومه مع الصوم ليس
 العمرة قلنا لما فات الصوم عن وقته التي يفرض العمرة لان قضاءه لا يترجم عليه مادام حيا فاستقر
 العمرة نضاً وان لم يستغرق اداء هذا كلامه وذلك انه باطل التعليل باعتبار ان الحكم يفرضه
 عدله وهذا انما يوجد اذا كان الانكسار في الصلاة لازماً كالظن او لا ولكنه ليس بالارز فلا يترجمه
 الاعتراض به واما الجواب فلان الصوم كما يلتحق بفرض العمرة بعد الفوات فكذا الصلوة يلتحق بعد
 فواتها مع انه يصار فيها الى الخلف هو الزايل للعجز الحالي ولا يشترط دوام العجز **قوله** الحج فرض العمرة
 ويقال العمرة في الحج كوقت الصلوة لها مع انه لا يشترط للضرورة الى الخلف العجز في جميع وقت الصلوة
 حتى لو عجز عن استعمال الماء تيمم وصلّى ثم قدر على الماء والوقت يكره فليس عليه اعادة الصلوة ثم
 استغرق العجز لوقت الواجب ليس بشرط وفي الشرح فان قيل لا يشترط العجز الدائم لا يستقيم
 التعليل بانه فرض العمرة فان الشئ الثاني في الصوم يشترط العجز الدائم مع الصوم ليس بفرض المستمر
 قلت لما فات الصوم عن وقته التي يفرض لان قضاءه لا يترجم عليه مادام حيا فاستقر العجز قضاؤه
 لم يستغرق اداء هذا لفظه والسؤال غير موجه اذ لا يجب في الصلاة ان يكون منكسراً الى الواجب
 الاطراد وحاصل السؤال الشارح انا هذه العلة لا يستقيم لانها لا تنكسر لان العجز الدائم طرف في وجوب

بعد انشاء كونه فرض العرق وهذا كما هو ليس بوجه **كتاب النكاح** النكاح في اللغة
الضم يقال نكحها العري يشترى ثم يستعمل في الوطى لوجود الضم فيه والعقد لا يسميه كذا في النكاح
وفي الشاهان اصل النكاح الوطى ثم يستعمل للتزويج مجازا لانه سببه وقوله النكاح الضم مجازا
ايضا الا ان هذا سبب بتسمية السبب باسم السبب والاولى على العكس وانه يافرا في النكاح في
الصراح النكاح حاشية لردن وعديان ويشوي وهذا الواقع ما في الشاهان وسيجي في النكاح
التفريح بان النكاح هو الضم وانتد على ما هو الصواب **قول** ويعقد فالاجاب والقبول
قال الآدم بدر الدين الورسكي رحمه الله النكاح معنى شرعي يثبت في الحال وقولنا زوجت وتزوجت
الان انعقاد ذلك المعنى وقوله بالاجاب والقبول يشي بان النكاح يدخل على الآلة كذا في
الشرع قلت قد وقع التفريح منهم في غير موضع بان النكاح شرعا هو العقد وركنه الاجاب والقبول
وبان حكم النكاح هو الملك والحلل ولا يتصور في الحال الا ذلك فكان الثابت في الحال حكم النكاح وحكم
الشرع يجب ان يكون غير ما افعله بالاجاب والقبول فلا يشترط ما ذكر اذ النكاح عبارة عن
المخرج الحاصل بالاجاب والقبول فكل من اجزاء التي سبب حصوله فيصح ادخال البناء نظر الى
هيئتها الافرادية مع كون النكاح عبارة عنها بينهما الاجتماعية وقد اجمعت على ان النكاح يفرض
شرعي يصدر من الانسان بالاختيار يوم ياقامته على وجه السنة بل الوجوب عند الثوقان ولا
يقتل كمال الاجاب والقبول اذ المعنى الحاصل في الحال ليس من النصف الصادر من الانسان
في شيء انا هو حكمه **قول** قد جعلت الانشاء شرعا دفعا للحاجة اذ الحاجة ماسة الى انشاء
هذا الشرع لما يتعلق به مصالح الدارين وقد انعقد الاجماع على منعية ما يتعلق به نفسية
الحاجة وهذا يقتضي بان الالفاظ المستعملة في التفريعات الشرعية مخوكة وتكون ووهبت
كلها منقولة من الاخبار الى انشاء الشرع واتخاذ العلاقة بين الماضي والانشاء في ان لا يتسلم
الوجود سابقا او متاخر او كذا تم ذكره في اصول الفقه ان الطلاق عند قوله طلقك قد مر في
قبل الكلام بل يقع اخبارا عن طلاق ليصح اخبارا كما به وضعه وان تصرح بان هذه الالفاظ باقية
على معانيها الجارية غيرها اخبر عن طلاق واقع مثلا ولم يقع منه طلاقا على معانيها بعد قد مر في
قبيله اقتضا صحيحا له وعن هذا لم يخبروا به الثنتين او الثلث في طلقك وانت طالق اذ الم
المقتضى لو ينصرف الى ليس بلفظ والنية من عوارض الالفاظ ولو كان مثله لانشاء شرعا لكن
عبارة في ثبوت الطلاق وجنيد كان محققا للنية كما قال الشافعي رحمه الله وجنيد لا يحتل عندنا
علم ان معنى على معناه الاخباري وان وقوع الطلاق بالانقضاء **قول** ويعقد بلفظين قلت
الباء للما للسينية الاصلية الانعقاد بلفظ عليه اعادة قوله ويعقد فلو كان صلا في قوله او لا
يعقد بالاجاب والقبول لما اعاد فلا يرد ان الانعقاد فيما اذا قال زوجني فيقول زوجتك
بلفظ الماضي القائم مقام الاجاب والقبول لا بقوله زوجني لانه توكل وليس بالاجاب وذلك ان

الانعقاد

الانعقاد وهذا ان كانا بلفظ الماضي فلا يملك ان زوجني سببه لولاه لما انعقد النكاح بقوله
زوجتك ولم يقوم مقام زوجت وتزوجت **قول** مثل ان يقول زوجني فيقول الآخر
زوجتك قبل الاصح ان يقول انزوجتك بلفظ فيقول زوجت او قبلت **قول** لا المقصود
ايراد النظر للنظر بغير احد بها عن الماضي بالآخر عن المستقبل وقوله انزوجتك لفظا يعتبر
عن الحال حقيقة دون الاستقبال كما سيجي به في كتاب الطلاق والعشاق والامال وهو الاصح
من الروايات المختارة عند الفقهاء ولو سلم تفريعهم عن الحال ايضا فلا وجه لتخصيص ذكر
المستقبل وايضا المقصود منها هو الاشارة الى الفرق بين النكاح والبيع من حيث
ان النكاح يتعقد بلفظا يعتبر عن المستقبل دون البيع اذ الواحد يتوكل في طريقي النكاح ولا
يتوكل في طريقي البيع وهذه الاشارة لا تأتي الا بنظر اورد في الكتاب بالافرادية بينهما
في الانعقاد بلفظ ايراد في الحال ان يقول ابيعك مراد به الحال فيقول الآخر استنبت
قول والواحد يتوكل في طريقي النكاح بخلاف البيع ووجه الفرق ان الحقوق في البيع
الى الكسب فلو توكل في طريقه يصير مطالبا ومطالبا به وفيه تعطيل الحقوق وفي النكاح الى الكسب
فلا يلزم ذلك **قال قلت** لو باع الابن الصغير من نفسه او اشترى له من نفسه
يجوز ذلك بل يزم فيه كونه مطالبا **قلت** انما يجوز الا ان الابن لو تفرغ فشفقة لا يعطل هو الصغير
ظاهرا والانع من توكل في طريقه هو تعطيل الحق على انه ذكر في المبسوط ان بيع الاب مال
ولده من نفسه جائز لانه في جانب الصغير كونه ما يراه حقوق العقد لولاه لم عليه
حتى اذا بلغ كانت الحقوق من ذكركم اليه دون الاب **قال قلت** فاقولهم فيما لا يرجع
الحقوق في البيع الى الكسب بالكلية والصغير والعبد المحجورين **قلت** لا يخفى رواية
ويجوز ان لا يجوز هناك ان يبيع الكسب او يشتري من نفسه الا الاصل في البيع رجوع
الحقوق الى الكسب وانما لا يرجع الى الصغير والعبد المحجورين باعتبار الحجر ولا اعتبار العوارض
على ان العبد يترك العبد اذا اعتق فيقتضي الى المانع في الجملة وانما الحقوق ان كانت لا يرجع
اليها باعتبار نفسها وتسليمها من لوازم الوكالة على ما يجي فلو جاز بيعها او شراها من نفسها
لا كان قبضها او تسليمها معتبرا او ذلك خلافا عليه من الوكالة **قال قلت** واليه التمسك
اجيب كيف يتعقد بلفظ الريبة والفرق يقع به اذا قال لا يراة وصبت نفسك كذا
في نظر بانه منقوض بلفظ التزوج فالنكاح يتعقد اتفاقا والفرق يقع به اذا قال
لا اراه تزوجني ونوي به الطلاق كذا في الشرح **قول** للقطع بان الزوجة انما تقع بقوله
تزوجني انفسا ولا بلفظ التزوج نفسه وجاز بثبوت الضد مقتضى الضد الآخر كما لو باعها
بتسع مائة مثلا فان الاول ينقض مقتضى الصحيح الثاني والفسخ يثبت باجاء الثاني بيعا وهو
ضد العقد اما ان يثبت الضد الآخر مقصودا فلا يجوز وهنا يثبت النكاح بلفظ الريبة ويقع

الفقرة به انما يابح النقص بالتزوج نعم لو وقع الطلاق بقوله لمكنوه تزوجتك لكان
 نقضا صحيحا ولكن المسئلة ممنوعة فالتحقيق ان الية تزويد ملك الواهب وبثت الملك
 الموهوب فجاز ان يستعار للنكاح اعتبار المعنى الاثبات والطلاق اعتبار المعنى الازالة **قوله**
 والسببية طريق الجواز **قوله** نعم ولكن سببه الالفاظ انما هو ملك المتعة لا النكاح وقد
 اريد به النكاح الا ان يعتبر التسامح **قوله** لانه ليس بسبب ملك المتعة **قوله** فانه قل
 الاستعارة لا يابح بالاتصال الصوري يابح بالمعنى ايضا وهذا ان فات الصوري وهو السببية
 فالمعنى موجود لا كالمصالح النكاح والاجارة موجب لملك المتعة **اجيب** بان النكاح
 لا يوجب ملك للمتعة بالمعنى الذي وضع له وهو الضم والوطى بل المعنى المجازي وهو العقد
 اذ المعنى الشرعي مجازي ومن زعم انه معنى حقيقي فالظاهر ان استعارة لفظ الاجارة للنكاح
 جازية عنده كما هو مذاهب الكرخي رحمه الله والختم ان المعاني الشرعية صفات شرعية وان الاستعارة
 بين الالفاظ الشرعية باعتبار المعنى الشرعية طمحه استعارة الاجارة للنكاح باعتبار الالفاظ
 منها يوجب ملك للمتعة عند غير الكرخي رحمه الله ايضا من جعل المعنى الشرعي صفتيا اللهم الا
 المتابعة اذ المتعة التي يوجبها الاجارة يجب ان تكون موفقة والتي توجبها النكاح يجب
 ان يكون مؤيدة وبين الثابتين في الثابت متانة التأييد متانة ولا استعارة متعة **قوله**
 ولا يلفظ الوصية بالطلاق وقال اوصيت كبيع اتى بالف درهم واضاف العقد الى ما
 بعد الموت بالا قال اوصيت كبيع امتي بعد موتى بالف درهم **وقيل** الا فلا ينفق **قوله**
 قال قال اوصيت ببيع اتى الحال بالف درهم وقيل لا ينفق النكاح ذكره شيخ الاسلام
 وهكذا اكل عن الشيخ عبد الله الجرجاني رحمه الله وذكر خمس الامة السرخسي رحمه الله مطلقا
 ان النكاح لا ينفق بلفظ الوصية والى هذا ما مال المصنف رحمه الله وجهه ان الاستعارة اذا
 الاتصال الصوري او المعنوي ويعنى بالمعنوي في المشروعا هو اشتراك الشئيين في المعنى الذي
 كل واحد منهما لاجله وكل وجه الاتصال منتف بين الوصية والنكاح واما الصوري فلان الوصية
 بملك المتعة مضانا الى ما بعد الموت والنكاح علة لملك المتعة في الحال والملك المضاف
 غير الكائن في الحال واما المعنوي فلعدم اشتراكهما في المعنى المشروع اذ النكاح شرع لملك
 المتعة في الحال والوصية لملك المعين او المتعة مضانا الى ما بعد الموت فاضل المعنى الذي شرع
 كل واحد منهما لاجله **قوله** شاهدان حرين عاقلين بالغين مسلمين قسيل فائدة ذكره
 هذه الاوصاف ان الشهادة لا تثبت الا بها لو طلق الانصراف الى الحاكم من الشهادة
 ليس بشرط لانه ينفق بشرا غير العدل **وفيه نظر** لحصول هذه الفائدة بقوله عدولا كما لو
 او غير عدول فاما ما ذكره الاوصاف المذكورة **وقيل** المطلق من ذكر الاوصاف بالاضطلاف
 مع الشافعي رحمه الله وفي نظر لان الشافعي رحمه الله لا يخالفا الا في المطلق لانه لا يثبت والعدول

فلا فائدة في ذكر الاوصاف الباقية الا ان يقال ذكر الباقية له في وجه التخصيص **الشروط**
 عليه والا ولي ان يقول ذكر هذه الاوصاف مبالغة في رد ما ذهب اليه مالك رحمه الله من
 النكاح بحضور الصبي والمجانين زعمانه ان الشرط هو الاعلان دون الشهود **قوله**
 لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي لا بحضور من يحمل شهادة النكاح او لا بحضور من يحمل
 الشهادة في نفس الامر وعلى الاول بشرط الغم والسامع وعلى الثاني لا بشرط تقبل البشير اذا
 لا يثبت الاضطرار **وقيل** بشرط الا انه لا يحوط لم لقال ان يقول الشهود جمع شهد والشهد
 جمع شاهد كصحة وسفر جمع صام وسافر كذا ذكره في الصحاح فيكون الشهود جمع الجمع والجمع
 الاحاد فيجب ان يثبت ان جميع الجمع الجامعات لقوله لا نكاح الا بشهود ان اجري على الظاهر
 لزم ان بشرط ثلث جماعات وانها تسعة وان كل عليا فوق الواحد لزم ان لا بشرط حضور
 جماعة من اهلها سنة وقد خلا لا لجماع فلا بد ان يجعل كناية عن الاعلان كما يدل
 عليه قوله عليه السلام اعلنوا النكاح ولو بالدف **قوله** لان العبد لا يشهد لانه لا يملك
 الولاية **قوله** بما ذكره المحيط ان العبد والصبي من اهل تحمل الشهادة الا ان يباها
 على السامع والمعاينة وهو لا من اهل ذلك **قوله** بان المراد بما ذكرناه من اهل تحمل ما يكون
 شهادة عند وجود الولاية على نفسه **واعترض** لانه شهادة للكافر على المسلم اذ لا ولاية
 له عليه قال الله تعالى ولا يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **وفيه نظر** لا صريح
 علما وان ان المراد بالآية نفى السبيل في الآخرة لانه الدنيا حق يقتضيه المسلم بالكافر فلا يكون
 دليل على انه لا شرف ولا ولاية له عليه وبالجملة ان الآية تأويل بين احداهما روي
 عن علي رضي الله عنه ان المراد نفى السبيل في الآخرة بدليل سابق الآية يعني ان الكافر
 والاكالا لسبيل على المؤمن في الدنيا يعني عليه بالسيف فلا يكون له سبيل في الآخرة
 بالظلمة والثاني ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد نفى الحجية في الدين يعني لا يغلب
 الكافر على المسلم في الحجية في الدين والتفكير على كلا الشاغلين غير ظاهر ولا يستقيم الا براد نفى
 السبيل لانه لا يقتضيه المسلم بالكافر وبذلك لا بالاستنبال عندنا الا ان يقال الاية بمعنى
 تقتضي نفى السبيل مطلقا غير انه يقتضي بعض السبيل بالدليل المخصص ولا دليل في الشهادة
 والولاية فيبقى تحت النص وتأويل الصوابي لا يمنع تأويل آخر فيتم التمسك **قوله**
 فلا قال الشافعي رحمه الله لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل **قوله** قيد العدالة
 في هذا الحديث واطلق بينهما وبين فلا يحل علي المضيد لا عرف لانه فكر العدالة في موضع الاثبات
 فيقتضي عدالة ما ذكره من حيث الاعتقاد او المراد بشاهدي عدل قائلين كلمة التوحيد
 كذا في الكافي **وفيه نظر** للقطع بعدم امكان العمل بالمطلق والمضيد هنا اذا اخصار
 الجواز في المضيد يستدعي ان لا يجوز بغير فلا جرم من حمل المطلق على المضيد وحمل التكثير في قوله

الشروط

عبد على التعليل ليس باولي من حله على التعظيم بل هو الظاهر لظهور النكاح والثابت بالثالث
خلافا للظاهر **قوله** لا استلزامه تعليل وجوده لانه الفاسق على نفسه باسلامه غير مستقيم
طردا وعكسا اما الاول فلان العبد المسلم لا ولاية له مع وجود الاسلام واما الثاني فلان
للمخالف ولا ولاية على نفسه والاستلزام كذا في اراد بقوله لما لم يحرم الولاية ان لم يسلط لولاية
لنفسه لمعارضة اسلامه يعني ان فسقها كان يقتضي سلب الولاية كما قال الشافعي رحمه الله
ينافي سلب الولاية بالمعارضة وبقى كما كان واذا بقيت الولاية التي نفعت التي غيره **قوله**
وبما شاهدان عليها **قوله** النكاح كما ثبتت ملكه عليها ايضا كان له ان يطلها بالوطى وبانته
كان له ان يطلها بالتكليس ولها ان تمنع زوجها من الغزل ويطلب القسم منه فيكونان شاهدين عليه
ايضا **قوله** نعم ولكن المالك الثابت لها ضعيف حتى لا يملك المالك بالوطى قضاء ولا يثبت له
عليها شيء من المهر اما ملكه فتوى من يطلها بالتكليس قضاء ويجوز له عليه تمام المهر فيكون الاشارة
لكلمة لا ملكا **قوله** لا لا يجعل باسرها هذا غير محتاج اليه الا الا بال بصلح شاهد
من نقل عبارة الاب اليها يصح العقد وذلك لان الموجود من الكوكل واجب الانتقال الى الموكل في باب
النكاح لان الكوكل فيه سفير فحق كانه البكر حاضرة امكن اعتبار الاشياء ههنا واما اذا غاب فلا لان
الشيء انما يفيد تقدير الا لو تصور تحقيقا الى سدا في الفوائد الظاهرة كذا في الشرع **قوله**
قوله السارح ان الموجود من الكوكل واجب الانتقال الى الموكل في النكاح فحق الاضحية الى التعليل
على الوجه المذكور اذ لو لم يجعل الا باسرها والكوكل شاهدا لا يقتصر الكوكل واذ لا يجوز نعم لو كان
بإسرها فحق شاهد آخر لا يصح اليه وذلك باعتبار وجوب الانتقال الى الموكل او فتوى
لو لم يجعل الاب مبشرا والكوكل شاهد الزم طولا العقد من شاهد آخر فيفسد ذلك لان الموكل لو كفل
بالنكاح سند حتى يرجع الحق الى الموكل فيكون الموكل عاقدا حكما والكوكل صورة فلا يصح واحد
منها شاهد للكون كل منهما عاقد من وجه والاب يصح شاهدا في النكاح اذ الم يكن عاقد اطلاقا
وان جعل احدهما مبشرا من كل وجه وذا ينتقل الكلام اليه وعدم اعتبار مباشرة الكوكل خلافا
ما اذا كان الا غائبا لانه لا يمكن حينئذ الا بجعل الا بغير التصحيح العقد لان فيه من فساد
بجته اقر وهو اختلاف المجلس فلا يفيد فقيت المباشرة الصورة معتبرة **قوله** ويكون
الكوكل سفير او مبعرا اي من كل وجه والا فالكوكل في باب النكاح سفير ومبعرا يد اسواء كان الموكل
او غائبا على ما جرى النسخ في كتاب الوكالة ولهذا يرجع الحق الى الموكل مطلقا **قوله** فيبقى
شاهدا **قوله** فيبقى ما اذا وكل رجلا ان يزوجه عبده فزوج بشهادة واحد والعبد حاضر
لا يجوز ان يجعل العبد مبشرا والكوكل شاهدا كما لو باشر الموكل تزوجه عبده عند حفرة العبد
من رجل آخر فانه **قوله** لا وجه لانتقال عبارة الكوكل الى العبد لان الكوكل من جهته يفتي

الكوكل

الكوكل من وجه لا شاهد اخلاف اذا باشر الموكل عند حفرة العبد فان العبد يجعل باسرها الموكل
شاهدا فيكون النكاح بحفرة شاهد كذا في الشرع نقلا عن الاقضية وذكر السارح في اول كتاب
الادول ان نكاح العبد تصرف مملوك للموكل عليه اذ النكاح لا يكون الا بولي الموكل ولا ولاية له في نفسه ولا في
غيره والرفق بخرجه من الولاية فكان ما يباشر الموكل في النكاح اذ اذن الموكل به وبني على ذلك ان الموكل
اذ اذن عبده ان يزوجه امرأه بعينها لم يملك ان يزوجه غيرها وهذا مخالف لما ذكره صاحبنا وان
مقتضى ان لا ينتقل كلام الموكل اليه ان الموكل لا كالا اصلا في نكاح العبد وكان العبد شاهدا
ان لا ينتقل كلام الموكل اليه لان انتقال كلام المنوب اليه الثاني غير موقوف الا ان يمنع المسئلة التي
فقد قيل اذ اذن الموكل عبده بالنكاح فزوج بشرفه الموكل ورجل آخر لا يجوز النكاح لان
العبد وكيل من جهة الموكل وعبرة الكوكل في باب النكاح ينتقل الى الموكل فكان الموكل زوجة نفسه ولكن
هذه القول ليس بصواب واذ خالف اصل اصحابنا رحمه الله العبد لا يذول لم يוכל على الموكل بشرف
والاذن ليس بتوكيل بل هو فكيف يجوز تصرف العبد حكم المالكية الاصلية فيقتصر عبارة عليه ولا ينتقل
الى الموكل **قوله** فيجب ان لا يختص الاذن بنكاح امرأه فصرها الموكل كما لا يختص الاذن بالتجارة
بنوع خصه **قوله** سند كذا يحصل التخصيص عن هذا النساء انه نعم **نص في المهرات**
المهرات التي تضمنها كتاب النكاح والرضاع احد وعشرة من وجه النسب لامهات والبنات
والاخوان والعمات والخالات وبنات الاخت وبنات الاخ وكذا كل تحريم الرضاع فهو لا واربعه
من جهة المصاهرة كأم المرأة وبناتها وشكوة الاب وطيلة الابن وانشان من جهة الجمع الجمع بين
الكر من اربعة والجمع بين الاثنين وواحدة من جهة الكفر وهي المحسنة كذا في شرح الطحاوي وذكر
في التحفة من المصاهرة متنوعة التي تسعة انواع بالنزاهة والصهرية والرضاع والجمع وتقديم الامه
على الحرة وبسبب الشركة وبسبب ملك العين وبسبب الطلاق الثلث فيكون المهرات خمسة وعشرة ولا كلها
مذكورة في الكتاب كذا في الشرع **قوله** ما ذكره شرح الطحاوي وانشان من جهة الجمع لا وطره
لان حرمه نكاح امرأتين لو فرض احدهما ذكرا والاخر اثنى حرام النكاح بينهما ايضا من جهة الجمع
وما في التحفة من قوله وبسبب الشركة وملك العين ليس ينبغي لان محرم النكاح في الجارية المسنة
هو الملك ولا الشركة اذ ملك الغير لا يمنع النكاح **قوله** ان الجمع بين امرأتين لو فرض احد
ذكر والاخر اثنى حرم النكاح بينهما انما حرم باعتبار ان يفيض الى القطعة في الرجم للابن
من المعادة عادة وذلك موجود في الجمع بين امرأتين شأنها هكذا فالحذف بالاضمين وانما
ذكر الشركة في التحفة لانه لو اقتصر على ذلك لكان نقطة التبرع الى براد الملك الحامل وليس
قوله اذ الام لفظة هو الاصل او يثبت حرمتهن بالاصحاح فيه ههنا
فعلى قول من جوزا لير او الحفنة او المجاز في مجلس فحرمته الجديدة بالنظر اذ الامهات
يقنن وانما يجوز ان على قول من لم يجوز فحرمتهن بدليل الاجماع او الامهات هي الاصول حقيقته

وذلك يجمع الكل كذا في السفن في ان العرف يطلق على الدليل والحقيقة بترك
 بالعرف **اجيب** بان المعنى العرفي جاز ان يترك بالدليل فقام لترك وهو ان الحرمة
 بالحرمة وهي في الجذات كانه الاتباع ورواد الاجتماع في الاحداث **وقوله** نظر لان الاشراك
 في الحرمة لا يمتنع وليس لا على ترك الحقيقة العرفية لحوال اليراد بالنص على ان لم يثبت الحكم في العليا
 بالدلالة الضابطة كجامع الحرمة كذا ورد الاجتماع لا يقوم وليس لا عليه اذا الاجتماع يكتفي للبيان الحكم
 فممنوع ومن هذا اني بجملة اولها في النكته الاولى وقد بيناه **قوله** لان ذكر الحجر خرج مخرج القام
 لان الغالب لا يكون بنت المرأة في خروج زوج الام والتقييد لا يوجب تقييد الحكم لقوله فكانت بموجب
 ان علمت فممنوع فاما وان لم يتعلق الاباة بعد الدفول وعدم كونها في حجره ولو تعلقت الحرمة بها
 لتعلقت الاباة بعدمها لان الاباة بعد ما يتعلق بضمة ما يتعلق به الحرمة ولو كان ينبغي
 ان يقال فان لم تكن لا دخلت بها ولم يكن في حجره وليس كان شرطاً فهو لا يوجب العدم عند التقييد
 وشرط الدفول لم يعرف بقوله دخلت بها بل بقوله دخلت كذا في **قوله** وكذا اذا اعمل
 الشرط على وفاء الوفا قول بالغاية وكلام الله تعالى منزه عنه وعن هذا ذهب المحققون
 الى ان الام في قول الله تعالى وكان بموجب ان علمت للاستحباب هو يتعلق بالشرط المذكور قالوا
 لو لم يحل على الذب لزم القام والشرط وكلام الله تعالى منزه عن اللغو وسيجي التفرع بهذا في كتاب
 المكاتب وقد ذكرنا من عدم جواز حمل الشرط على وفاء العادة **وقوله** لو تعلقت الحرمة
 لتعلقت الاباة بعدمها مسكول لان الحرمة المتعلقة بالسببين بعدم انعدام احدهما ايضا
 فلو قال لو تعلقت الحرمة بها لتعلقت الاباة بانعدام احدهما بانعدام احدهما غير محتمل لان
قوله وليس كان شرطاً فهو لا يوجب العدم عند العدم بسكول ما وقع في البزدي في حق ما ان
 الشرط ما لا ينقضي معناه وهو العدم عند العدم نظراً لزام كون شرطاً مع جواز الوجود
 عدم قول يجوز انفسك الشرط معناه وحرف ما اتفقوا عليه ان المتعلق بالشرط
 معدوم قبل وجوده ثم الاوضح ان يقال ان انفسك الربا كونه في الحجر غالباً معناه الغالب
 المتحقق والشرط لا يكون على فطر الوجود فاما كونه لا يتحقق لا يحمل على الشرط عند
 وفاء التمام عند القرينة ولا قرينة على كونه الموصف كونه في الحجر شرطاً فلا يحمل عليه
 بخلاف الدفول في قول الله تعالى انما لا دخلت بها وان كان غالباً معناه وان كان قول الله تعالى
 فان لم تكونوا دخلتم بها فلا جناح عليكم قرينة على كونه شرطاً **قوله** لان الموطوءة حكماً
قال لو كان النكاح تاماً بتمام الوطء وجب لا يجوز النكاح لئلا يصير جامعاً بينهما وطناً
 كما قال مالك رحمه الله **قلت** النكاح ليس بوطء وانما يصير وطناً بعد ثبوت حكمه وهو حمل
 الوطء وحكم النكاح يثبت بعد النكاح حال وجوده ليس بوطء فيجب لوجوده من اهله في حكم تقييد
 النكاح وهو وطء حكماً فلا يبطأ الاخرى لئلا يكون جامعاً بينهما وطناً كذا في الشرع

وفي نظر ان النكاح علمه للحل الذي به يصير واطناً حكماً لان المباشرة للنكاح جامعاً بين المكاتب
 وانما التي قد وطئها وطناً بالصيد ورة فينبغي ان لا يجمع النكاح وجواب آخر فينبغي ان لا
 ان يجمع بين الاثنين وطئها وانما يحرم بعد ما ملك منعتها اذ الحرمة قبل الملك لعدم الملك
 لا يجمع حتى يحرم الوطء بالانفراد ايضا **قال** قبل نكاح الاخرى لم يملكها منعة فلا يكون لها طناً
 بالاشناع عن الجمع وطناً الا بعد النكاح ضرورة ان الخطأ لا يسبق الشرط وكلما شرط
 له فكان النكاح تحصيل الشرط لوجوب خطاب حرمة الجمع لا يجمعها محرماً فلا بد من القول بالنكاح
 ثم الخطاب بالاشناع لا يتناول الجمع الحاصل بالنكاح فيخرج الاقرار عنه بل يقتضي ان الملك
 وهو ان لا يبطأ واحدة منها الا ان يحرم الاخرى واجاب في الذخيرة في الفصل التاسع
 عشرة الاستبراء من كتاب البيهقي عن هذا الاشكال بان ادانها بالنكاح جامعاً بينهما
 الا ان ذلك يجمع ليس بحرام لان المحرم الجمع المطلق ومطلق الجمع ينصرف الى الكامل فيقتضي جمعا
 من كل وجه وانما تحقق الجمع من كل وجه اذا كان الاخر مثل الاول لان الجمع هنا يحصل الاخر
 والاخر هنا النكاح وان وطئ حكماً لا يقتضي بالنكاح يصير الرحم مشغولة بالما وكلام الاول
 الوطء به يصير رحم المشغولة مشغولة بالما يقتضي وكلما لم يكن الثاني مثل الاول فلا يحصل
 الجمع من كل وجه فلا ينافي في الحرمة وهذا خلافاً لوزوج بالاضافة بعد ما وطئ الاول في ليس
 ان يطلق الاول مرة اخرى لتحقيق الجمع بينهما ما من كل وجه لان رحم الزوجة صارت مشغولة
 بالما حكماً وبوطء الاول يصير رحم المرأة الاول مشغولة بالما يقتضي وكلما فلا يفر
 هناك الوطء الاول النكاح وفي الوطء ما في النكاح من زيادة القدر الذي وجد الاول
 وجد في الثاني وزيادة شيء فيحصل الجمع من كل وجه فينتفي الحرمة بهذا القدر والله اعلم
 بصحته وكفى لا يغفل ان يشترط للجمع مماثلة الاول والاخر لئلا يشترط له مماثلة الاول
 الاخر على ان النكاح اذا لم يكن مثلاً للوطء اذا تقدم الوطء عليه لا يكون مثلاً اذا تأخر عنه
 الوطء وحتى لم يكن هو مثل الوطء لم يكن الوطء مثلاً ايضاً اذا المماثلة نسبة فلما بين السببين
 واستحال ان يكون احدهما مثلاً للاخر ولا يكون الاخر مثلاً له او يكون احدهما مثلاً
 ولا يكون الاخر مثلاً له فلا يكون الاخر مثل الاول لسوء اعتبار الاخر النكاح او الوطء
قوله ولها نصف المهر اي الاقل من نصف المهر لان فيه شبهة كذا في **قوله** بل ينبغي
 ان يكون لكل مهر ربع ما تزوج به من المهر لان نصف كل ثابت له عتبه في حال دون حال
 فينصف مثلاً اذا ادعت احدها ان تزوجها بالالف والاخرى ان تزوجها بالالفين
 او لا والزوج تقر بان تزوج احدهما او لا ولا يدري من هي فله عتبه الاكثر نصف الاكثر
 في حال هي ما اذا كانت هي المتأخرة فما قدر نصف الاكثر وهو الف مثلاً بين الثبوت
 وعدمه تجب الا ينصف ويكون لها ربع مهرها وهو خمسمائة ولدت عتبه الاقل نصف الاقل حال

وفيه نظر

دول حال في نصف نصفه ويكون لها ربع الاقل فاما ان يكون لها نصف الاقل من نصف المهرين
بان يكون لها نصف الاقل فيما ادعت اصددها النكاح بالف والاخرى بالالفين وادعت كل
واحدة منها انها الاولى مع ان الثابت لكل منهما في حال دول حال هو نصف ما يدعيه
فلا يعرف له وجه وقوله لان فيه نيقنا قلت العبرة في مثل هذه الاحوال لا بقدر المتيقن
الا بيري لو كان رجل ثلاث نسوة لم يدخل ابواحدة منهن فدخلت عليه امرأتان ففعلت احدى
طالون ثم خرجت اصددها ودخلت الثالثة فقال احدى طالون ثم مات قبل البيا يسقط
من مهر الدخلة ثمنه ومن مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثانية ثلث ثمنه لان الايجاب الاول
سقط نصف الصداق بين الخارجة والثانية فيسقط من مهر كل منهما ربعه والكلام الثاني
مردود لانه ان اراد بالكلام الاول الثانية لا يصح الكلام الثاني قال اراد به الخارجة
يصح فنصف النصف فيسقط الربع ويكون بين الثانية والدخلة فيسقط من مهر
كل منهما الثمن وهكذا ذكره في الكتاب العتاق فقد حكم بسقوط ما اصاب
كل واحدة باعتبار الاحوال من مهرها ولم يعتبر القدر المتيقن وكما لا يصح الحكم بالوجوب
بالسقط لا يصح الحكم بالسقوط بعد الوجوب بل شكرا ايضا وقد حكم في جانب السقوط بالاحوال
نكدا في جانب التبرأت وذكر في فصل الطلاق المهر لثلاث نسوة دخل ابواحدة ولم يدخل
بثنتين فقال احدى طالون ومات قبل البيا في الثالثة حكم الارث والمهر اما الاول
فللموطوعة خمسة من اثني عشرة وللعبرة الموطوعة سبعة لان الطلاق ان وقع على الموطوعة
فلها ثلث الارث لانه لا يخرج بالطفلة الواحدة والا وقع على احدى غير الموطوعة فللموطوعة النصف
لانه تراجمها امرأة واحدة فلها الثلث في حال دول حال فنصف فلذا لها في حال دول حال
فنصف فاصبح الى حصة نصف الثلث ونصف واحد اقل الحصة فلها الثلث في حال
اربعة والنصف في حال ستة فنصف كل منهما نصف خمسة ولغير الموطوعة ثلث سبعة واما المهر
فللموطوعة مهر تام ولغير الموطوعة ثلث مهر لان لم يبطأ واحدة منهن لسقط بالطلاق
الواحد نصف مهر موزع عليهن ويسقط من مهر كل واحدة السدس فوطى الموطوعة اكد مهرها
ولم يسقط فكان الساقط من مهر غير الموطوعة الثلث من مهر كل واحدة السدس فبقى لها مهر وثلث
مهرتها نصفان فلذا لو اعتبرت الاحوال لان الطلاق ان وقع على احدى غير الموطوعة ثلثها
فلها مهر ونصف كذا ان وقع على صغرها فنصف المهر سقط في حالين ولا يسقط في حال فيسقط
ثلث المهر وهو ثلث المهر فيبقى لها مهر وثلث مهر هذا كلامه فقد اعتبر الاحوال ولم يأخذ
بقدر المتيقن ومن استظهر هذا الفصل وظاهره ان وقوع النكاح في الوجوب
او السقوط بوجوب النصف دون الاخذ بالمتيقن وطرح الشكوك في بعض شروخ الهداية عند
ولها نصف المهر قليل موضوع المسئلة فيما اذا كان المهر سواء اما اذا تفاوتا فانه يجب ربع كل
واحدة

واحدة منها لانه يجب حال دول حال في نصف مهر كل واحدة منها وذلك الربع ولم يتعرض في
الكتاب لثبوتها لعدم مهر الا في عادة وقبل نصف الاقل من المهرين لانه متيقن
وعلى هذا يجب هو نصف المهر تفاوتا المهر او تساوا فلا يجب التعرض على هذا القول
المهرين لان معنى قوله نصف المهر نصف المهر نصف المهر كان ذاتا او با ونصف اقل
المهرين اذا تفاوتا كذا في المسا في فقد ذكرنا اذا تفاوتا المهر ان القولين اصددها وهو ان
للرطل المذكورة ان الواجب لكل ربع مهرها والثاني ان الواجب لكل النصفين والشيخ
رحمته ذكر القول الثاني وعلله بالمتيقن ثم اوضح بما يوجب اعتبار الاحوال فيكون ربع المهر
لكل واحدة وذلك في كل شكل لم يقول المذعية للمادة لانه كل واحدة منهما بانفرادها ولا يتحقق
الكل واحدة منها بشئ حتى يؤخذ لكل منهما النصف نصف مهرها في حال ولا شئ لها
في حال فيجب ان ينصف ما مردد بين الثبوت وعدمه نعم لو كان لكل منهما او للجميع منهما
شئاً متيقنا على الزوج لا وجبناه وليس كذلك وايضا المتيقن بنصف الاقل لا ينافي اعتبار
الاحوال فيما لا يتيقن فيه وهو خمسة اخرى لانها واجبة عليه لا ان كان السابق كما
الاقل فيجب ان ينصف فيجب ان ينصف الاقل ونعم الاكبر ولقائل به **قوله** وانعدمت الاولوية
للجمل الاولوية اي لبيت الاولوية هنا الاولوية والاولوية ليست بشئ ثابتة للجمل
فلا تثبت الاولوية **قوله** بجملته المستحقة قلت لما وجب في مثل اعتبار الاحوال
وعلى اعتبارها يظهر لكل واحد منها استحقاق ربع ما يدعيه من مهرها فلم يبق المستحقة مجزولة
ولكن ان اعتبار الاحوال طريق معروف في الشرع لمعرفة الاستحقاق فلا يمكن ان يبقى الجمل
نقص منه **قوله** لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة علي عتقها ولا فاحشها ولا علي ابنة اخوها
ولا علي ابنة اخوها ذكر النهي من الجانبين للبالغة في التحريم او لانه لا اشكال في ان يظن ان نكاح
ابنة الاخ علي العمة لا يجوز ونكاح الام لعمته علي بنت الاخ يجوز لفصل العمة كالا لعمته وكيجوز
نكاح الحرة علي لانه كذا في الكتاب **قلت** ذكر النهي من جانب نكاح المرأة علي ابنة الاخ والاشكال
يكني لانه هذا الاشكال لان نكاح المرأة او المهر علي ابنة الاخ او الاخت فلا لا يجوز نكاح
ابنة الاخ او الاخت عليها او في فلا فائدة في ذكر النهي من الجانبين سوى التأكيد ثم الوجه في
الاشكال في قول الكتاب ولا يجمع بين المرأة وعمتها لان نفي الجمع وجمع الجمع حاصل في الصورين
قوله وهذا مشهور بجواز الزيادة على الكتاب بمثل **قال قلت** الزيادة انما يجوز بالشهور
زيادة محضة وليس بينهما وبين الكتاب معارضة صورة كما في زيادة المسح علي الخفين والسابع
في كفارة البين وهذا معارضة بين الحديث وقوله اصل لكم ما واد ذلك فكان ناسخا للكتاب
من كل وجه ولا يجوز ذلك المشهور **قلت** قوله تعالى اصل لكم عام فقص عنه الشركات فيجوز
الزيادة او المعنى اصل لكم ما واد ذلك المذكورة في الحقيقة بها وهذا من المحققين كذا في الشرع

وفي نظر اما في السؤال فلما عرفنا ان الزيادة بالمشهور فخرج عندنا والقضية لا تتحقق الا عند
المعارضه للصوريه الا يري ان النص المطلق في كفارة اليدين يقتضي ان يجزيه الصوم مطلقا والمشهور
يقتضي ان لا يجزيه الا بتابعه وكذا النص يقتضي وجوب غسل الرجل مطلقا والمشهور
يقتضي ان لا يجزيه وجوب المسح حاله الحي وول الغسل ولا يغني بالمعارضه سوي
هذا فنع المعارضه في زياده المسح والتتابع واشترطا عدم المعارضه للصوريه
لحقه الزيادة بالمشهور وكل ذلك غير مستقيم واما في الجواب فلان قوله وهذا مشهور
وكذا الزيادة بمثل يشعربان الزيادة على الكتاب بهذا الحديث انما جاز لكونه مشهورا
ولولم يكن مشهورا لم يجز الزيادة به ولو كان جواز الزيادة ههنا بناء على كون النص
اعني قوله واصل لكم ما وراء ذلكم عام قد خص عنه البعض لجاز الزيادة عليه لجز الواحد
وايضالا لا يخصص عام قد خص به البعض جاز القياس في خبر الواحد او في فلا ينفيد
التعريض لكونه مشهورا اصلا لم يخصص العام بالمشهور جاز اليه الشبه في الحكم في
في باب العدة حيث قال عدة الاثارة لقران لقوله عليه السلام وعدتها صيغتان **قال قيل**
النص الوارد في المطلقات عام وتخصيص ابتداء لا يجوز خبر الواحد والقياس **قلت**
هذا الحديث ثلثة الامه بالقبول قد ثبت في هذا المشاهير هذا الفقه فيخص به قوله ما وراء ذلكم
قول حرمة القطع اي حرمة للشك لا فيمن القطع لاشماله على معنى الارقان او الامام صديقه
لقوله حرمة اي القرية الحرمة للشك بين الشخصين محرمة لقطع الرجم يسكون القرية بين المرائين
المحرمة للشك بينهما لو فرض احد ههنا ذكر حرمة لقطع الرجم بينهما والجمع يقتضي القطع
قول لما روينا وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من اللبن يعني بينهما في التحريم
ومن ضرورة تحريم الجمع بينهما وهذا الجوز والكان من الاضاد فقوله تعالى ما وراء ذلكم
فصر عنه البعض المشهور بجاز تخصيصه بالواحد لا يقال قد استثنى من قوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب اذ فيه من الرضاع واذا ثبت به من اعتبار ان ام ابي من النسب اما
او موطوءة ابيه او اخت ابنه من النسب اذ فيه من الرضاع ولم يوجد ههنا في الرضاع فيسبق
ان يستثنى من الجمع ايضا لانه الجمع بينهما في النسب لا يجوز لانه يقتضي القطع الرجم وهو الذي
المعنى عدم في الرضاع لانا نقول هذا هو معنى لان ام ابيه واخاه من الرضاع لم يتناول
لان ام الاخ واخت الابن من النسب يحرم من حيث انهما ام الاخ او اخت الابن بل من حيث انها ام
او موطوءة ابيه او اخته او ربيته وام الاخ واخت الابن من الرضاع ليس بشيء من رضاعا فلام
ولا بناء على النص ايضا فلا يكون محرمانه فلا يجمع قياس ما يشاء ولم النص عليه نعم يسكن الى
معنى الحديث هو ان يحرم من قبل النسب من قبل الرضاع والجمع لا يحرم من قبل النسب من قبل
انه يقتضي ان يقتضيه الرجم وهذا معدوم في الرضاع **وجواب** ان الجمع ان لم يحرم من قبل النسب

بين المتناكبين فقد حرم من قبل نسب بين المتكويين وكانت الحرمة من قبل النسب ايضا
قال قلت اذا كانت حرمة الجمع بين امرأتين اربها فرضت ذكر احرام الشك بينهما معللة بالان
التي قطعته الرجم كيف حرام الجمع بين الاثنين رضاعا وبين المرأة وعمتها او خالتها رضاعا وان
لا يقتضي ان يقطع الرجم بينهما لعدم قطع الرجم هناك **جيب** بان الرضاع بالجمع بالنسب فاعتبر
وجود حكمه في الاصل ولان الملتزم **قول** نظر الى فرضها قال حماد النظر الى سائر الاجزاء
بالشبهة يوجب الحرمة لانه سبب الوطى كما قاله اللبس **وجواب** ان النظر الى سائر الاعضاء لا يمكن التحرز
عنه وان كان لا يقتضي الى الوطى فليس نصا انه كافضا السكتات شبهة الوطى فيه نازلة
فلا يعتبر **قول** ان النظر والمس سبب الى الوطى فيقام مقامه في موضع الاضباط **قال قلت**
هذا تعليل بمقابلة النص وهو قوله تعالى قال لم تكونوا ذمتهم من قبل فلاجتماع عليكم **جيب**
بان المراد قال لم تكونوا ذمتهم من قبل لا حقيقة ولا حكما لابقاب الحرمة باب الاضباط
والاضباط في اعتبار الدواعي كالدخول هذا ولكن الحكم لا يقول ان شفاء الدخول الحام في الكوفة
غير مقصود لما قران المكوفة موطوءة حكما فلا بد وان يراود بالدخول حقه الدخول متى كان
المعتبر حرمة الذمة حقه الدخول ولم يعتبر بالدواعي في قهرها لم يعتبر في قهرها ايضا
اذ لا قابل بالفضل **قول** سبب الى الوطى وقد يقال لو كان النظر او المتش قايما مقام
الوطى وجب الا يقتضي به الطهارة كما يقتضي الطهارة بالوطى وايضا المشهورة سبب
خروج الذي يجب الا يقيم مقامه اضبطا فيقام مقامه اضبطا وقد يقال اقيم مقام الدخول
اثبات الحرمة كما مر فلو انهم اسباب الوطى مقامه لزم ان يكون الخلف طلف **قول** والمعتبر
الى الفرع للداخل لا كان الفرع في مقام الوطى اما الخارج فلا يمكن الفرع عنه ففي الباب في حرمة
بالنظر الى صريح **وفي نظر** لان فرج الرجل لا يمكن الا حرازة عنه لكونها اظهر من فرجها الخارج
من ان الحرمة ثبتت بالنظر اليه على ان العشاء خادم بالبالفة في سفر العورة الغليظة سيما
فلا تقتضي الى الخرج اذا اعتبر النظر الى الفرع الخارج لندره وفرجه وفي الحاشية ان هذا حكم
متعلق بالفرج والداخل خرج من كل وجه اما الخارج فمن وجه **وفي نظر** لان الاضباط انما يعتبر
النظر اليه مطلقا **وجواب** ان الشبهة ان كانت تعتبر في موضع الاضباط عنها غير معتبر ومن
الى الفرع من وجه شبهة الشبهة فلا يعتبر ولكن ادعاء ان الخارج خرج من وجه وان ليس بفرج
منوع وايضا النظر لا يقيم مقام الوطى لكونه داعيا الى النظر الى الفرع الخارج في الدعوة الى الرجم
كما انظر الى الداخل **قول** لانه لا انزال بين ان غير مقتضى الى الوطى مسكلا لانه لو مشهورة فاما
او كانت قبل كون الشهوة او بعدها شبهة الحرمة عليه مع ان الموت اقطع للدعوة لا انزال الى
فلا لم يمنع الموت قيام سبب الوطى مقامه واعتباره داعيا الى انزاله الى الوطى والسبب كما ان
مقام الوطى صار الانزال بعد المشكلا لانزال بعد الايلاج ولو انزل في غير الفرع بعد الايلاج

فيه يثبت الحرمة فكذلك الموانزل بعد المثل القائم مقام البلاء لأن المعتبر هو الدعوة في نفس
 الامر وانما يتحقق في صورة الانزال ايضا فالظاهر ان يقال ان المثل وان كان داعيا الى الوطى
 القائم مقام الانزال الا ان الشيء انما يقوم مقام الغير عند عدم لاجتماعهم لا على ان المثل انما
 يصار اليه عند عدم الاصل فاستحال ان يقوم المثل مقام الوطى القائم مقام الانزال
 عند وجود الانزال المدعوا اليه وبهذا يفرق الانزال بعد المثل بعد الموت بعده فاما على ما لا يخفى
قوله حتى تنقضي عدتها **قلت** كالايجوز نكاح اخت المعتدة عن نكاح فاسد وشبهه
 او ووطى عن عشق في ام ولد ولا يجوز نكاح اخت ام الولد في عدتها لا يملك تزويج اخاتها
 قبل العتق فبعده او لم لا حكم الاثر لا يؤثر على حكم المعتقة ولا ان الوطى صلاحيه حرام
 ولا ان تراش ام الولد قبل العتق ضئيف لان يملك نقله الى غيره بالتزويج وبعده قوي حتى
 لا يملك نكاحه فصلا كراش المعتدة عن نكاح لم عندهما لا بطلان المنكوسة حتى ينقض عدة المعتقة
 كليا يصير جامعها وبينها وطيا كذا في النكاح ومذهب ابي حنيفة رحمه الله ليس كذلك اذا كانت
 ام الولد طالما من المولى قال فراشها صنفه ايضا قوي حتى لا يملك نقله الى غيره بالتزويج
 فينبغي ان لا يجوز نكاح المعتقة اذا كانت طالما **قوله** الى سبب النقل وابطال النكاح
 وهو المثل في وقت قبل الاعتراف غير انه لا يملك من النقل يفرض الحل فلا يكون الحل فلا يكون
 فراشا كراش الحرمة لان سبب ابطال النكاح ليس هو وجودها فاما بعد الاعتراف فلا يملك
 ملكه فيها ويصير طاهرا كحال الحرمة ويبطل ايضا بان ام الولد المعتقة في عدة الاعتراف
 اذا كانت في حكم المعتقة المنكوسة وجب ان لا يكون اخرا للنكاح وما يرجع الى المحلية فالابتداء
 والبقاء فيه فينبغي ان لا يمتنع نكاح اخوها بعد العتق فيما اذا تزوجها قبل اعترافها لانه
 اخوها بعد اعترافها لا يمتنع نكاحا لاشتباه خلا للنكاح فصار الاعتراف كالرضاع الطاري **وجواب** الاعتدة
 الاخت انما يمنع نكاح المرأة باعتبار ان فيه شبهة للجم بين الاختين فيمنع انعقاد النكاح
 ولا يبرح النكاح المنعقد كعدة الغير يمنع من ابتداء النكاح دون بقاءه وبالحجزة الى الابتداء
 والبقاء انما يستويان في حق المحلية المطلقة اما المحلية من وجه فالابتداء بخالف البقاء فيه
 الا ان كان مكاتب الاية او ترك ابنته لم تزوجها لم يجز النكاح اما لو تزوجت في صيغة الابن مات
 وورثته البنت نفى الحكم لان مكاتب الاب بعد موته محل للنكاح من وجه وكذا العتق اذا بيع
 ثم خر قبل التسليم بقر البيع فيه ولو باع الحر ابتداء لم يجز معه لانه محل للبيع من حيث انها مال
 وليست محل لمن حيث انها ليست بمنقوضة من حيث ابتداء البيع لابقائه **قوله** والحد
 لا يجب على اشارة كتاب الطلاق وهو قوله اذا كان الطلاق بلايين فله ان يزوجها في العدة
 وبعض النسخ انما لان كل المحلية باق وقوله حل المحلية باق اشارة الى عدم وجوب الحد كذا

في الحاشية وفيه نظر لان كل المحلية لا ينافي وجوب الحد لوجوده في سائر الاحكام مع ان
 الحد يجب بوطئها وقال الشارح صورة ما في كتاب الطلاق معتدة عن طلاق ثلث جارية قوله
 لاكثر من سنتين من يوم طهرها لم يكن ولدا الزوج اذا انكره فقوله لا يثبت نسب اذا انكره دليل
 على انه لو ادعى ثبت نسب من غير اشارة الى ان الوطى في العدة من طلاق ثلث لا يكون زنا
 لا يثبت به الدليل **قوله** ان ادعى لم لفظ وفيه نظر لان النسب انما يثبت عند الدعوة لان التزويج
 فيصير كانه ادعى نسب لان نسب كالتقيط وله وجه بالان وطهرها بسنتين في العدة بان
 في قراءة على ان انساب غير المطلقة تمنع افعال بنوته بهذا الوجه لا يدل على عدم كونه الوطى
 في العدة مع العلم بحرمتها كونهها مطلقة زنا على انه ذكر في آخر باب الامان والطلاق بما يدل
 على ان الوطى في العدة على ثلث زنا يوجب الحد يعرف بالشاغل **قوله** لان الملك
 قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعها بشكل ما وقع في الاصول
 ان النكاح شرع كذا في روي لا ينفصل عن الحل صب حكم صانبقا الملك بدون الحل وان نزل
 بانفصال الملك عن الحل **قوله** والملوكة شاة المالكية بشكل ما في البزدي مصرها
 ان الرق لا ينافي مالكية غير المال حتى يملك الرقيق النكاح والتصرف في المال والدم والحيوة
 وانما لو كانت الملوكة شاة المالكية لم يصح نكاح الملوكة اصلا اذ النكاح لا يكونا على ملكه
 احد المتناكحين صاحبه الا ان يجاب بان القياس ان لا يصح نكاح مطلقا كذا جازنا مع
 الاجنبى لمساس الحاجة لانه الملوكة بالغة الى الملك اظهر منه بالنسبة الى غيره **قوله**
 ويجوز الكتابيات لقوله نعم والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فانه عطف على
 والمحصنات من المؤمنات وان عطف على قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم صلوات
 التقدير والمحصنات من المؤمنات حل لكم ولا يجوز عطفه على وطعامكم حل لكم وان كانوا
 اقرب منهم لانه يؤدى الى حل المؤمنات لاهل الكتاب وان خلاف الاجماع فيكون خبر
 قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب المعطوفة على والمحصنات من المؤمنات هو قوله
 حل لكم وهو المطلوب **قوله** وما وراءه محمول على الوطى اي لا يظن المحرم ولكن لا يمكن
 من الوطى **قيل** هذا محل يردده نعمة الحديث على يارواه البخاري ومسلم قال مسلم حدثنا
 يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن نافع بن منبه بن وهب بن عمر بن عبد الله بن ابي القزوين
 طحان بن عمر بن ثيب بن جبير بن جابر بن عثمان فحضر ذلك وهو اجد الج قال
 سمعت عثمان بن عفان يقول قال رسول الله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح
 ولا ينكح المحرم ولا ينكح المحرم ولا ينكح المحرم ولا ينكح المحرم ولا ينكح المحرم ولا ينكح المحرم
 كالا بولا بولانية عامة كالسلطان والقاضي فالنهي عن النكاح نهى تحريم وعن الخطبة
 نهى تنزيه وذلك لان الخطبة لا تكون الا في العقد واذا بطل الحل قامت المعارضة

والذي صرح به حديث عثمان لان افقه لابن عباس ولا يروي القول وهو راجح على الفعل ويمكن
ان يجاب بانه لا يمنع من الحمل على الرجل ولا يخطب على نهى التنزيه عند قيام الدليل
وقد قام لنا دليل عليه وهو فعل الرسول عليه السلام فيكون النهي عن القول نهى تحريم الخطبة
نهى تنزيه على ان هذا الدليل على تقدير عدم ثبوت هذه الزيادة واما على تقدير ثبوت
فهو محمول على نهى التنزيه بقرينة فعل النبي عليه السلام وتواتر القول ولا يخطب فانه من
تنزيه بالاتفاق والذحيح بغير الراوي او ترجيح القول على الفعل انما يكون عند قيام
المعارضة وهي غير قائمة القول نهى التنزيه والفعل محكم ولا معارضة بين المحتمل والمحتمل
قال قيل قوله وهو محتمل محتمل ايضا لجواز براد وهو اظاه الحزم **قلت** ولكن اريد
انه في ذلك النصوص المطلقة في باب النكاح مثل قوله نعم فانكحوها ما طاب لكم وقوله
واكلوا الايامي يوجب بانه النكاح مطلقا من شرط ان لا يكون محرما فقد زاد على النص
نحو الواحد وذا لا يجوز **قوله** لان جواز نكاح الاماء ضروري الى قوله وقد اندفعت الضرورة
بالسنة وقد يقال القدرة على تزويج المسلمة بلازمة فيجب ان لا يجوز الامة الكتابية عند العجز
عن تزويج المسلمة ولا يجوز عند الساقية رجمه مطلقا بوصفها كونه ضروري تقتضي
ان لا يجوز عند القدرة على نكاح المسلمة لانه لا يجوز مطلقا الا ترى ان لا كالا ضروريا
عند القدرة على نكاح الحرة لا مطلقا فكذلك اذا لم يستنع نكاح الامة الكتابية لكونه ضروري
الا استنع عند القدرة على نكاح المسلمة لا مطلقا وايضا هذا التعليل انما يصح اذا كان
جواز نكاح الكتابية ضروريا وليس ضروري حتى يصح نكاح الحرة الكتابية عند القدرة على نكاح
الحرة المسلمة وايضا لا معنى لكون نكاح الامة ضروريا سوى ان لا يجوز نكاحها الا عند
تعذر وصول المدعي لما عن الارفاق بان لم يكن له من المال ما يتزوج به الحرة وقاف الوقوع
في الزنا ولا يخفى ان المسلمة والكتابية سواء عند تعذر الوصول عن ارفاق الماء لان تزويج الامة
يجب ارفاق الماء سواء كان مسلمة او كافرة وليس في تزويج الامة الكتابية التعريض
الولد على الكف اذ الولد يتبع خيرا الابوين دينهما فيكون مسلما اذا كان الاب مسلما
عند كونه مسلمة فلا ترجيح للسنة على الكتابية وبالجملة ان يوافق الجواز على تعذر وصول الماء
عن الارفاق يوجب الامتناع عند القدرة على نكاح الحرة لا عند القدرة على نكاح المسلمة
فلا يكون القدرة على المسلمة تابعة لنكاح الكتابية بل لما منع هو القدرة على
نكاح الحرة الا ان يقال لما كان ضروريا عند لم يجوز التوسع فيه بل يجب التمسك
بالاكفاء على احد النوعين والمسلمة اقرب الى الجواز اذ اكثر تايجه في الجملة فاكثريه هذا
ولكن لقال ان يقول ان الساقية رجمه قد سبق نكاح الامة حتى لم يجوز نكاح ما فوق الواحدة
فيجب ان لا يفتقر المسلمة في ذلك مع الحاضر بعد ان يكون واحدة **قوله** والضرورة

ان دفع

ان دفع بالمسئلة **قلت** كما ان الضرورة وهو حرم في العت على تقدير الامتناع على
نكاح الامة سند مع الامة المسلمة سند مع الكافرة ايضا نعم لو كانت الكتابية الواحدة
زايدة على قدر ما يحتاج اليه الاضطرار عن العت لكان المنع جواز نكاحها وجه ولكن
ليست بزايدة عليه فلا وجه لمنع نكاحها وبالجملة الامة الكتابية ليست بزايدة على
قدر الحاجة وهو الاجتناب على العت اذ الاجتناب عنها في نكاحها منفردة كونه نكاحها
الامة المسلمة على السواء نعم فيها زيادة من حيث انها تحتمل الكفر مع تحمل الارفاق ولكن كغير الكتابية
لم يتحمل الضرورة الا ترى ان لم يتحمل في حالة السعة في الحرة فلو كان ضروريا لم يحمل الا في الضرورة وفي
تحتمل الكفر في حالة السعة علم انه لما تميز في المنع عن النكاح وغاية ما يمكن الا يقال الا كغير
الكتابية لما كان اخف من كفر المشرك والوثنية وغيرهما من لا يدعي الاسلام جعلناه
مانعا للنكاح جواز ضرورة نكاح الامة ولم يجعله مانعا للنكاح جواز مطلقا وهو نكاح الحرة
وذلك لان الضرورة ضعيف فيبطل باق ما منع وهو الكفر الخفيف المطلق قوي فلا يبطل الا
بكفر غليظ وهذا يخرج آخر غير يخرج الكتابية بآية قوله وقد اندفعت بالمسئلة لانه
مبشر بان قدر ما يمنع به الضرورة يوجد في نكاح المسلمة وفي نكاح الامة الكتابية زيادة
على قدر الضرورة انه من كل ما ذكرنا **قوله** وقد اندفعت بالمسئلة **قلت** بل اندفاع
الضرورة بواحدة من المسلمة والكافرة والزائدة على قدر الحاجة هي المسلمة مع الكافرة ونحوها
والجمع غير مشروع بل المشروع احدها من انها غير زائدة على مدة الصورة والله اعلم
قوله لان الرقة الرقة تنصف النعمة تثبت به حل الحلية في حالة الانفraz دون حال
الانصاف وفيه كنه لان المصنف رحمه الله قد نص هنا حل الامة على حل الحرة باعتبار الاحوال
بالجواز نكاح الحرة مع نكاح الامة ومنفردا عنه ولم يجوز نكاح الامة الا منفردا
عن نكاح الحرة ثم نص في كتاب الطلاق الحل بوجه آخر فقال طلاق الامة شئنا الى قوله
الا ان الحلية نعمة في نفسها وللرقة الرقة تنصف النعمة الا ان العقد لا يتحرى تسامط عقد بين وبنينا
ان الطلاق يفرق بيني على الحل فيقدر بقدر الحل كاهل النكاح وحل الرجل ينتصف برقة
فكذلك المرأة ينتصف برقتها الحرة شئنا ان تزوج برجل ثلاث مرات فوجب الا تملك
الامة مرة ونصف الا ان العقد لا يتحرى فيملك عقدين كذا في النكاح **قلت** فاحذر التنصيف
غير صحيح اذ التنصيف انما يتحقق اذا انفى البائة على ما كان فالنصف في حق الامة انما يتحقق اذا كان
في هذا التنصيف الذي صار له كالحرة في الحل بان جاز تزويجها منفردة غير نكاح الحرة فليست
مرات كما جاز نكاح الحرة تلك مرات منفردة عن نكاح ومنفردا معه اذ لو تأمل جاز به نكاح الامة
منفردة اثنتين قول لا ينتصف الحل في حقها كحال الرقة وقد وقع التنصيف بوجه آخر ايضا
لزم التنصيف انه يرتفع والرقعة عرف نصف لا ربعا فكالاحد التنصيف غير صحيح والله اعلم

قوله لان هذا ليس بتزويج عليها والفرق بين هذا ما اذا تزوج في عدة اضتها من طلاق باي
 ان المحرم هو المحرم فاذا تزوجها صا جاعلا بينهما في صفون النكاح اما صحتها فالمنع لا يقال
 ناقصة بل هي كالحال وهذا لا يوجد بعد البينونة كذا في الشرح **وفيه نظر** اذ المنع صحت لو كان هذا
 المحرم لزم ان يصح تزويجها على الحرمة باذنها كما قال مالك رحمه الله لان المنع بهذا الاعتبار يكون
 للحمة الحرمة فوجب ان يصح النكاح اذ ارضيت بسقوط حقها وليس كذلك فعلم ان المنع باعتبار
 ان الامة ليست محل النكاح طالة الانضمام وفي تزويجها عدة الحرمة نوع ضم لها من الحرمة باعتبار
 بقاء النكاح في بعض الاحكام فلا يصح والاظهار ما اشار اليه في الكتاب ان المحرم هو تزويج الامة
 على الحرمة وهذا ليس بتزويج عليها حتى لا يثبت هذا اذا طلق لا يزوج عليها في مسألة
 الاغتلام المحرم هو المحرم وذلك حاصل بالتزويج في عدة الاغتلام ولكن هذا مشكل ايضا اذ المحرم
 لو كان التزويج عليها ايضا لكانت صا حرة لانه ليس بتزويج عليها **قوله** بخلاف البينونة لان
 المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها فاذا تزوجها في عدة فما اشرك غيرها فلا يثبت فلا يلا
 المعتد في البينونة العرف لا يسمي تزويجا عليها بعد البينونة عرفا فلا يثبت كذا في الكتاب
قوله لا يعرف الا الحقيقة فتترك بدلالة العرف فاذا كان العرف كذلك وجب ان يحل قوله
 عليه السلام لا تنكح الامة على الحرمة على المعنى العرفي فكانت دعوى العرف محققا قال **قوله**
 والتنصيص على العدد يمنع الزيادة اي التنصيص على هذا الوجه يمنع الزيادة عرفا
 يقال كل لغة او لغتين او ثلثا ويزاد الطلاق الثلث لا غير والتنصيص على الاعداد
 المصينة في موضع الحاجة الى البينونة الزيادة لانه السكون في موضع البينونة حصرا وتقول
 التنصيص على العدد صانع الزيادة لغير الوجه المستفاد من الامر الى التعذر صرح في
 النكاح كما في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث صرف الوجوب الى قيد المماثلة فيجب
 محافظه هذا العدد عند النكاح ومن ضرورة حرمة الزيادة فلا يراد ان التنصيص بالشئ
 لا يقتضي نفي ما عداه عدد اكال او غير عدد **قوله** اذا لانه المكتوبة اي الصالحة
 للنكاح وفيه احتراز عن الامة الملوكة بملك البين فانها غير داخل في الامة لحرمة نكاحها **قوله**
 حتى ملكه بغير اذن المولى عندنا وعندنا لانه لا ينفذ بغير اذن عندنا وينفذ عنده
قوله ان الزنا ينصف **قوله** العبد في امر النكاح منقذ على اصل الحرية فيجب ان يكون
 كالحرة **قوله** نعم لكن النكاح من الكرامات البشرية والرقا بوجوب نقصانها من حيث ينصف نعم
 النكاح اظهار الشرف والحرمة ونقصانها من الرق **قوله** فانما يكونا طلاقا مطلقا
 يتناول الحر والعبد **قوله** نعم لكننا قيدناه بالمتقدمة الاجماعية اذ الاجماع منعته على الامة
 منصف باشارة قوله تعالى في عليهن نصفه على المحسنات **قوله** فاذا طلق احد من نسائه
 الاربع طلاقا باينا قيد بالبائين ليقرب عليه فلا فاسد في ربه انه اذ هو لا يخالفنا في الرصعي

بالطريق الاول لم المسئلة لتسير الى ان يطلق الاربعه دفعة واحدة لا يجوز له تزويج غيره حتى
 حتى تنقضي عدة اصدى من وهذا اذا طلق الاثنين او الثلث والعبد اذا طلق احدى امراته
 لا يجوز ان يتزوج غيرها حتى تنقضي عدتها **قوله** وهو نظير نكاح الاغتلام في عدة الاغتلام
 اختلافا وتعليل اما الاختلاف فذكره واما التعليل فانما يحتاج المعتدة باق حكمها بقاء بعض
 احكامه كالنفقة والمنع والفراس ملو تزويج الاربعه لازد ادعتهم على الاربع وهذا
 فيما اذا كان اربع نسوة لم يدخلهن وطلق اصدى من غير عين تزويج خامسة ثم بين الطلاق
 في اصدى من جاز نكاح الخامسة قبل البينونة مع ان النكاح الاربع قبل بقاء الطلاق في اصدى من
 قائم من كل وجه لان الطلاق البينونة غير نازل او نازل في البينونة ولا العين على ما سيجي **قوله**
 وان التزويج صلي من الزنا اراد بالجبلي من لا يكون حملها ثابت النسب من اصدى من وقع
 ذلك بمقابلة قوله وان كان الحمل ثابت النسب **قوله** لانه لا جناة منه **قوله** فافهم
 عليه السلام لا يدخل الحنة ولذا الزنا ولا ولد ولده **اجيب** بالامضاء والعلم ان ولد الزنا
 لحنة اصله بناه من ما يوجب حرمانه عن الجنة **قوله** لم يجز اسقاط بالمعاليه هذا اذا كان
 خلفه وان كانا غير مستبينين الخلق يجوز اما في زماننا يجوز وان استبنا الخلق وعليه
 الفتوي **قوله** ان نكاح الحمل محترم على استنبانه الايام وبعده حتى لا يجوز قبل استنبانه الخلق
قوله وجوب الاسقاط يقتضي على حاله استنبانه فبذلك على كونه محرما بعد الاستنبانه
 والمقصود اثبات حرمانه مطلقا **اجيب** بان القياس لا يحرم اسقاط مطلقا لكننا يجوزنا
 اسقاط قبل استنبانه طاعة الكتابية اليه **قوله** كلبا يسقي ماءه زرع غيره وذلك منهي
 لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقي ماءه زرع غيره **قوله** زرع غيره
 لان سقي زرع الغير انما يتحقق اذا كان الحمل حصلا فالغیر والحمل من الزنا ليس حصلا في الاصل
 فلا يتحقق بوطي الحامل من الزنا سقي الزرع الغير الا ان يراد برزغ الغير لا غير زرع لا يثبت له
 لا الزرع المنسوب للغير او المراد بالاضافة الحقيقية لا الشرعية ولا يخفى ان الماء الزاني يضاهي الحقيقة
 حتى لا يجوز ان تزويجها لو كانت نسيبا لكن كل ذلك عدول عن الحقيقة بلا قرينة فالاولى ان يقال
 حمل الزنا محتمل ان يثبت نسب من اصدى بدعوى فلا يوطي الجبلي من الزنا لا فيه من شبهة سقي الزرع
 الغير على اعتبار ثبوت نسب من غيره بتقدير دعوى والشيء في الحرام كالحقيقة فكل ان النص
 الوارد في الحقيقة اراد ان الشيء فيجوز التمسك على حرمة شبهة سقي الغير بالحدث المذكور
 اما نكاح الجبلي من الزنا فانما يجوز ان كان فيه شبهة سقي الغير من حيث ان النكاح قائم
 مقام الوطى لان الشبهة في النكاح تارة للقطعة بان الوطى حقيقة لا كالشبهة لان النكاح
 وهو ووطي حكم الشبهة الشبهة وانها غير معتبرة **قوله** والاشياء في ثبوت النكاح صاحبها
قوله ان نكاح البينونة معارض في عدة الاصل فجاوب ان المعارضة في عدة الاصل يتحقق ان لو

لم يشترط السائل لعلة المجيب لا بطلان وقد تعرض هناك حيث اورد النص عليه بالالامتناع
في الاصل لو كان طهره الحمل لا يصح كذا من الحمل ايضا وانما يصح بالاجماع وكان هذا تعليلا
بعلة اخرى بعد بطلان المجيب غير جازم وفيه نظر اذ يحتاج الحمل انما ينفوت احترام الحمل
من حيث انه يصير مستقيا بما فيه الفير اذا المنكوسة موطوءة حكما وفيه استهانة به وهذا
المعنى ثابت في كذا من الحمل للقطع بانه لا استهانة للحمل في سقيه بما من له والام يجوز وطى
الحامل اصلا **قوله** ولا حرمة للزاني **فان قلت** فيمنع الحمل وطى الحامل من الزنا لان
حرمة الوطى لاحترام الماء والاحترام لكاء الزاني **قلت** ان لم يكن ماؤه محترما فالحمل محترم
ككونه آدميا واحترامه يقتضي ان لا يجوز كذا الحمل ولا وطئها كما قال ابو يوسف رحمه الله
وعدم احترام الزاني يقتضي ان يجوز السكاح والوطى فاضرب السكاح دون الوطى غلظا
قوله حتى ينتفي النسب غير اما **فان قيل** اذا طأ طأ ينتفي بحد النفي ينتفي ان يجوز
السكاح وان كانت صلبى لان الاقدام على السكاح تكون نفيا للنسب لان السكاح لا يجوز
عند نفوت النسب الغير وهذا لان النسب ينتفي بالنفي صريحا ينتفي بالنفي ولا لانه
قوله ما ذكره عمل بالذلة مع قيام الصريح بخلافها فان المنكوبة فيما اذا كان الحمل من
المولي فانه قال وهو حامل منه كذا في الفوائد وفيه نظر لان كون حمل ام الولد من المولي الاحتياج
الى الدعوة بل يثبت بالفراش فلا بد قولوا والحمل من علي بنونه من المولي بدعوة منه
حتى كانت المسئلة مصورة فيما اذا كانت ثبوت الحمل من المولي بالصريح فلا يعمل بالدلالة بمقتضاها
فلا يظهر ان يقال ان الاقدام على السكاح انما يدل على النفي باعتبار ان الظاهر هو مباشرة
النسب على وجه الصحة وهذا معارض آخر وهو عدم الزنا في جعله غير ثابت بالنسب لانه
السكاح حل امره على السكاح حل امره على الزنا والظاهر عندنا بطلان العمل بالدلالة للمعاصرة
بخلاف الكبر متى جرت لا بدل نفي الاصح من على كونها غير ثابت بالنسب من غيره حتى يلزم
نسبها الى الزنا اما السكاح فيدل على انتفاء النسب من غيره ضرورة انه لا صحة له
لا تكون الحمل غير ثابت وفيه حل الامر على الفحاش **قوله** من وطئ جارية ثم زوجها جاز
السكاح عندنا وعند زفر رحمه الله لا يجوز حتى تحيض تلك حيضات وعند السافعي رحمه الله لا يجوز
حتى يستبشر بها **قوله** ان الحكم بجواز السكاح اماره الفراغ اي عن حمل ثابت
النسب الفراغ باطن لا يوقف عليه فاقم لجواز السكاح مقام الفراغ والخطم يقولون ان الحكم
بجواز السكاح لا يستدعي الفراغ حقيقة بل ظاهرا فلا يدل على الفراغ الحقيقي وعدم توهم
الشغل لئلا كان الحكم بجوازه مجتهد فيه حتى قال زفر والشافعي رحمه الله بعدم جوازه
فلا يدل على الفراغ قطعا فوجب لافق بالاحتياط وايضا ان الحكم بجوازه لا يدل على الفراغ
الرم عن حمل ثابت بالنسب الاشتغال الرحم كحل غير ثابت بالنسب لانه السكاح بجواز السكاح

الحمل

الحمل من الزنا والحكم بالفراغ عن حمل ثابت بالنسب لا يكفي لحل الوطى لا احتياطيا الى الفراغ عن الحمل
مطلقا ولا يجوز وطئ الحمل من الزنا بعد السكاح **وجواب** ان الفراغ من حمل غير ثابت
ثابت بحكم ظاهر الحال اذا الظاهر عدم الزنا فلم يبق الا الاحتياج الى الفراغ عن ثابته النسب
والحكم بجواز السكاح اماره الفراغ عنه فيثبت الفراغ بحكم الظاهر عن الحمل مطلقا فيحل وطئها
بالضرورة **قوله** لانه يجوز مع الشغل اي من غير المولي بالسكاح **قوله** فزوجها وقال زفر
رحم الله لا يجوز الفروج حتى تحيض تلك حيض لانه العدة واجبة في الوطى الحرام كما هي واجبة
في الوطى الحلال **قوله** والمعنى ان معنى حمل ما ذكرنا من اتصال الشغل يعني لو تحقق الشغل
حرام الوطى فغدا ياعن سقى زرع غيره فاذا اتصل وجب التنزه احتياطيا واما ما ذكره لابي حنيفة
وابي يوسف رحمه الله من المعنى فلا يصلح معنى هنا لابي حنيفة رحمه الله اذا السكاح انما
يدل على الفراغ من حمل ثابت بالنسب لان حمل الزنا لانه جازم مع الشغل به عنده ويصلح معنى
لابي يوسف رحمه الله لانه لا يحتاج الحمل من الزنا والحمل من الزنا والمعنى لابي حنيفة رحمه الله ان توهم
الشغل بما الزنا بالضرورة معتبر لتعذر الاحتراز عنه اذا ما من منكوسة الا وفيها هذا التوهم
الا ترى انها لو زنت بعد السكاح يحل الوطى فكذا هذا وفيه نظر لان المنكوسة التي من
السكاح زناها شبهة الشبهة لافصال انما لم تنزل وهو الظاهر وعلى تقدير انها زنت فيحمل انها
لم تعلق فلا يعتبر خلاف اذا عاين السكاح زناها فان فيها شبهة العلوف فوجب التنزه احتياطيا
واما الزانية بعد السكاح فانما يجوز وطئها قبل الاستبراء لانه حلها ثابت بالنسب فانما اذا
للفراش وللعاشر الحجر فلو وطئها لا يلزم سقى زرع الغير على تقدير شغل زوجها بما الزاني بل
يكون ذلك سقيا لزرع نفسه كانه وانما جازم بل مستحب التحقيق في خروج ابي حنيفة رحمه الله عنه
ان حصة الشغل بما محترم او توهم مع الوطى احتراز اعن حصة سقى زرع الغير وتوهم اذا كانت
في الزمان كالحقيقة فلا يوطأ المستبراء لتوهم سقى ماء الغير والحمل من الزنا لتوهم ذلك على اعتبار
ثبوت النسب من غيره بالدعوة اما اذا تزوج انه وطئها مولاها فلا يستحب الاستبراء لان الحكم
بجواز السكاح اماره فراغ رحمها من ما محترم وكذا لو تزوج امرأة رآها يزني لان اتصال الشغل
غير محترم غير معتبر وان كان القياس ان يلحق الشبهة بالحقيقة الا ان حصة الشغل بما غير محترم انما محرم
الوطى لما فيه من شبهة السق لزرع الغير كما مر ففندا التوهم ينزل الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة **قوله**
ثبت الفقيه باجماع الصحابة فان عاتة الصحابة او انسجها وقد صح رجوع ابن عباس رحمه الله عن ذلك
فان عليا رضي الله عنه قال لا ما علمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم المتعة يوم خيبر
فوجه عاين ان يعتقد باصحة وكان يقول اللهم اني اتوب اليك من تولي في المتعة والعرف **فان قلت**
من شرط الفسخ ان يكون الحكم غير موقت والاباحة لم تثبت مطلقا في المتعة بل موقفة ثلاثة ايام
قلت ما ذكرتم انه تمسك بجواز المتعة بالنسب المطلق وهو قولنا تعالى فما استمتعتم به منهن

فان قيل يجوز من وبالموت وهو ما روي ان النبي عليه السلام اصل المتعة ثلاثه ايام من الدهر
فقولنا ثبت النسخ جواب عن غشك بالنظر المطلق واما الموت فلا يحتاج الى الجواب بل هو حجة
لنا على ان ما روي ان النبي عليه السلام اصل المتعة ثلاثه ايام معناه اصلها ثم حرمها بعد
ثلاثه ايام فثبتت الاطلاق ثلاثه ايام من الدهر لا غيره وليس معناه انه اصلها
موقته بل ثلثه ايام حتى ياتي في القول بالنسخ **قوله** لم يجمع المسمى للثمن عند ابي حنيفة
رضي الله عنه لان الانقسام من حكم صحة المقابلة والمطالبة باطلا في حق من ليس لها
حكم هذه المقابلة اذ حكم عبوت الملك والحل بيد بعده له واقية ما يصحها ليست
بقابلة لهذا الحكم فلعننا الاضطرار بها وصاحب الحكم وعدم بمنزلة ولو لم يتكلم بكلمة المقابلة
الاضطرار الى احدى الحالين الحكم هكذا قلنا هذا وصار من ادواته نزع وجه هذا الجواب وهذه
المرأة بالفسود وهناك لا ينقسم وكذا هذا اذا كان **قوله** وعند ما ينقسم مهرها
لان الزوج جعل المسمى مقابلا لبعضها لا بضع احدى ما فلا يجعل مقابلا باحدى ما كما لو اشترى
عبد من فاذا اصددها بغيره ولو دخل بها بالزمن مهرها لا يجوز فيه حصتها من الالف
كذا في الحاشية واعلم انه لو وطئ التي تزوجها من لا يحل نكاحها لا يجده عنده وعند ما
تجد وعاد في نفس تعليقه وتعليقها في مسألة انقسام المهر كجاء لانعكس الاختلاف في مسألة
الحداد الاضطرار الى المحرمة اذا كانت لغوا عنده كالاضطرار الى المحرمان وطهرها بعد النكاح
كوطئها قبله فينبغي ان لا يجد عنده وعند ما لا كانت الاضطرار معتبرة في انقسام المهر كاضطرار
البيع الى المدبر وجب ان لا يجد عندهما لتحقيق شبهة العقد صنف **قوله** لشعير
الوقوف على صحة الصدقة فينظر الامر على كون الشهادة صدقة عنده بخلاف الكفر والرق لا
الوقوف على ما ينسب فالعرف بين شهادة الزور وظهور السرقة والكفرية السابحة بين علي
ان من القاضي لا طريق له الى معرفة حقيقة ولا يسقط عنه طاعة ما يمكن الوقوف عليه
الا ان يظهر بطلان الحجج فظهور الرق والكفر يقينا ولا يفتش ببطلان عند الرجوع
لاضطرار الى كبر رجوعه كذا ولا الاستحالة اذ قيد رجل عبده ثم قال لا يمكن هيبه
رطاب فهو حرة بعد ائصال ائتيه رطل وقضى لعتقه ثم حل القيد فاذا اهور طلال
صحة قيمة للمولى عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان القضاء بشهادة الزور يستند عنده
ظاهرا وباطنا وكان عتقه بالقضاء والقضاء بشهادة الزور فيضطر الى صحتها فيقضي بالقضاء
باطنا مع ظهور كذب الشهادة يقينا وبطلان الحجج قطعا واما على ما ذكر في الكتابين الفرق
فلا يسكل هذه المسئلة لتعذر الوقوف صحتها على حقيقة وزل القيد اذ لا يعرف
ذلك الا بعد الحل اذ اذ احل عتق بالحل **قوله** وقد امكن تنقيده باطلا بتقديم النكاح وذكر
ان القاضي لا يأمور بالقضاء بما في وسعه عند قيام الحجج والذي في وسعه ان يجعلها زوجة

في بعض

له بطريق الاظهار ان كان بينهما عقد سابق وبطريق الاثبات ان لم يكن **فان قيل** لو كان ثبوت
اثبات العقد لا يشترط حصة الشهود وعند **قوله** عند البعض بشرط واليه مال شمس الله وعند
البعض لا يشترط لان اثبات العقد لا يثبت مقصودا بل مقتضى صحة قضاء في الباطن وما يثبت
مقتضى لا يرعى شرطه كذا في النسخ وفيه نظر لما عرفت انه لا يسقط من شرط العقد
الا ما يحتمل السقوط كالقبول في البيع اذ لا يحتمل كالتقص في الهبة فلا يسقط حتى لو قال عتق عبدك عني
بغير شيء في عتقه يصح عن المأمور ولا يثبت الهبة انقضاء لانه القبض شرط فيها لا يحتمل السقوط بحال
وانه ليس بثبت فلا يثبت الهبة انقضاء وكذا حضور الشهود في النكاح فلا يحتمل السقوط بحال فيجب
انه لا يسقط حضورهم وان كان النكاح ثبت مقتضى في الظاهر يقال القضاء بالنكاح اظهر للنكاح
صحيح بين الزوجين والاظهار يستدعي تقديم النكاح فيمنع القضاء اثبات النكاح سابقا على القضاء
وثبوت النكاح بالقضاء كالثبوت معاينة ومتى ثبت النكاح الصحيح بالمعاينة ثبت في باطن فكذا
اذا ثبت بالقضاء فثبت ان كان القضاء اظهر للنكاح لم يشترط الشهود وعند فانه انما يشترط انعقاد
النكاح والقضاء ليس من الانعقاد بل هو اظهر للنكاح المنعقد غير ان القضاء يكون بمنزلة اثبات
من حيث ان النكاح لم يكن ثابتا انما ثبت بالقضاء ولكن بطريق الاظهار دون الاثبات
اما الاملاك المرسله فلا يمكن تنفيذ القضاء فيها باطن لانه الملك في حقيقة لا يثبت الاكسبة
ممنوعة وقد عذر اثباتها للترحم وعدم ترجيح البعض فثبت اثبات الملك في حقيقة فينفذ القضاء
فيها باطنا وقد علم **باب الاولياء والاكفاء** قوله لانه لم من وانع لا يتحقق فليس كل من كان
المرافقة الى القضاء ولا كل من خاض يقين **قوله** ولقوله عليه السلام البكرت ما هو مشهور **قوله**
فانقول قولها هذا اذ لم يكن الزوج قد دخل بها اذ اذ كان قد دخل بها ثم قال لم ارض الاضطرار
على ذلك لانه مكينها من نفسها اول على المرافقة من سكوتها الا انه يكون قد دخل بها وهي مكربة
وح يكون قولها لا لا يقبل عليها قول ولها بالرضا **قوله** فانه اقام الزوج البنية على سكوتها
من التكلم ثبت النكاح **فان قيل** هذه شبهة على النفي **اجيب** بان السكوت امر وجودي
وهو ضم الشفتين وعدم التكلم من لوازمه ولين سلمنا في شبهة على النفي الذي يحيط به علم
ان يكون مقبولة والسكوت كذلك وفيه نظر للقطع بان فاح الفهم اذ لم يكن مطلقا بشئ كان
سكوتها مع عدم ضم الشفتين فعلم ان السكوت عبارة عن عدم التكلم عما من شأنه التكلم كما
صرح به في المعارف شرح الصحايف كسبائك في الايمان مصرح ان الشهادة على النفي غير مقبولة
وانه كان مما يحيط به علم الشك وقد ذكرنا ذلك قبل كتاب النكاح ايضا **قوله** والشك
في غير الاب واجبة ان كان المراد انه ليس له ولاية الاجبار فوافق كتب الشك والاب
في لفت فانه ثبت ولاية النكاح لغيرها لكن لا على وجه الاجبار كذا في الحاشية **فان قلت**
اذا لم يكن لغيرها ولاية الاجبار مع ثبوت ولاية الزوج له لزم ان يصح النكاح غير الاب واجبة

الصغير والصغيرة بمشاورتهما واولاهما ولا وجه له الا لا يعتبر بمشاورتهما واولاهما فلا معنى لثبوت
الولاية الغير الاجبارية **قلت** ليس المراد بقوله والولي هو الصبي والى الصغير والصغيرة حتى يردوا
بل المراد به الولي في باب النكاح والكلام بعد ذلك ظاهر **قول** وفي التيب الصغيرة
بجائزتها في اجبار التيب كذا في الكاشية وفي حاشية ابي حنيفة في الشب الصغيرة
في انه لا يجوز تزويجها لاباها ويجوز على كذا ومنها وفي الثاني وهذا الشافعي ليس للاب ان يزوج
الشب الصغيرة حتى تبلغ فيشاور لغيره عليه السلام التيب قسور ولا نهائيت ترجى مشورتها
الى وقت معلوم فلا يزوجهما وليها بلا رضا وهذا لانها بالنبوة حدث الاختيار فقول ولا يابا
كما يزوج في التبرك المألفة بخلاف المجنونة لانه ليس له ان يكون له عادة معلومة فلو اخذنا العقد
الى اوقاتها لتفرقت وليزوج الصغيرة وقت معلوم فلا يكون في تأخير الحق الى موتها ابطال حقها
وفي الخلاصة الزاوية والهادي الاول في اصناف الاولياء وهم اربعة الاول الاب وفي معنى
اجداد الاب عند عدم الاب ولها ولاية الاجبار في حق الابن بشرط صغره وفي حق البنت
بشرط البكاره وانما يزوجهما من كفوفه فان كانت تيب لم يزوجهما في صغرها وبزوجهما في كبرها برضاها كذا
في الشرح هذا يدل على انه لا ولاية للاب واجد على التيب الصغيرة اسلا لا ولاية الاجبار ولا ولاية
الاستيثار فثبت **قوله** احراز الكفو **قلت** لو كانت اثبات الولاية في الصغير لاحراز الكفو ليجوز
تزوج الاب ابنته من غير كفوفه وسببها ان جاز لانه الاخر من عن الكفاة المصلحة فتدبرها
الا انه يكون التعديل على منجب ابي يوسف ومحمد رخصا لانها لا يجوز ان تزوج من غير كفوفه حتى لو تزوج
ابنته عبد لم يجز عندنا لانه ضرر لعدم الكفاة واما الوجه على قوله فمن انه النكاح صحيح لمصلحة
وربما لا معنى الا بالزوج كانه الصغر فثبت الولاية عند احراز الكفاة **قوله** انه التيب سبب
لحدوث الرأى لوجود المألف فادركنا الحكم بغيره **قلت** قد ذكرنا انه ليس للاب واجدة
تزوج التيب الصغيرة في صغرها وتزويجها في كبرها برضاها والتعديل المذكور يقتضي انه يعتبر برأى التيب
الصغيرة ايضا وبزوجهما الاب واجد برضاها كالبنت **قوله** بكتاب خيال العنق وفي الرضة سوى
بين الخياريين في اشتراط القضا حيث قال وكذا الجارية اذا تزوجهما مولاها ثم اختار مولاها فلها
اختيار لا اتفاق فلو اختلفت نفسها لم يكن لها الاخذ حال ذمها لانه قضاء بالفقهاء هذا الكلام
قوله بخلاف الحقيقة لانه الامانة لا تنفع لموقعها لكونها مشددة كجدة المولى **فان قيل** المرأة ايضا
تكون مشددة كجدة الزوج الا يرى انه لا يجب عليها الجمعة وعنده المصنف زوج يكونها مشددة كجدة الزوج
فيل انه اخذ من غير مستحق على الصغيرة لغيرها فكانت متفوقة للتعلم فادركنا بجهل بخلاف الكبيرة حيث
يجب عليها عمل داخل البيت وبما في فقهه في ترك الجمعة **فان قيل** كما لا يجب على الصغيرة خدمة الزوج
لا يجب عليها طيب العلم ايضا لانها موقوفة العلم فلا تكون مقصورة في هذا العمل على ان خدمة المولى ايضا
غير واجبة على الجارية الصغيرة حتى لا تانم تركها فكانت فارغة قبل البلوغ انه لم تنفع بعد **قوله** الصغيرة

تجبر على خدمة المولى وتضرب عليها وانه كانت لا تانم تركها فلا تكون فارغة والمنكحة الصغيرة
لا تجبر على خدمته الزوج وكانت متفوقة للعلم ومسلية الحبي رليت مما يفرض عليها الا لا يعلق
بها اقامة شئ واجب من حقوق المداومة في العبد فالحال في حقها قبل البلوغ كمن بعد **قوله** في الصغيرة
المجس كما في خبر الخيرة وقد يشكل بما صرحوا انه للخيرة انما ثبت المجس باجماع الصحابة على خلاف القياس
فيجب ان لا يبعد وموضع ولوسم فالمعققة ليست في معنى الخيرة اذ الخيرة انما يقتصر على المجس لانه عليه
الفعل لا يقع الذي يملكه الزوج فيقتصر على المجس كزنا النكاحات والاعتاق ليس تملك للفعل التوقي
تيمم والولي لا يملكه لانه يملك من غير المال لا يكون له ولوسم فنقول ان الاعتاق تملك منها فتم
تملك مقدر اقلها فثبت **قوله** لانه يقع من الانثى والطلاق اليها يشكك بانها الابا من الاسلام
من الزوج طلاق مع ان الفرقه بالابا لا يختص بالزوج فانها كما يكون باها كما يكون باها ايضا **قوله**
لانه اصل العقد صحيح فافد ولما امكن له ان يطل ما لم يفوق بينهما **قوله** لانه لا ولاية لهم على أنفسهم هذا
في حق الصغير والمجنونة طهرا فان في حق العبد فشكل لا عرف انه الرق لا ينافي ما يملكه غير المال من النكاح الميم
والخيرة ولما لم يملك العبد نفسه ثم يفتن ففد نكاحه ولولا انه يملك نكاح نفسه لما ففد نكاحه الصغير
اذا بلغ ففد انه يملك نكاح نفسه الا انه لا ينفذ بدونه او من المولى صيانة لفق الا يرى انه المولى لو تزوج
عبد من امراته بجنس العبد ورجل آخر صحيح النكاح حيث ينتقل كلام المولى الى العبد فيبقى المولى شها
آخر فلو لم يكن العبد مالك نكاح نفسه لكانت نكاحا عن المولى في النكاح وكلام المولى لا ينتقل الى العبد
قوله ولا ولاية للكافر على مسلم لقوله تعالى ولئن جعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا فانهم
لقتلن نفي السبيل من كل وجه لكن السبيل حقيقة ثابت فبراد نفي السبيل كما يقبل الشهاوة
والولاية والعقضاء والوراثه وذكر بعض المحققين انه الآية مجعولة على حكم يوم القيمة وعلى ما ذكرنا
بشكل اقتصاص المسلم بالكا فانه ذلك في سبيل لهم على المؤمنين الا انه يقال اقتصاص المسلم بالكا
وتلكه مال المسلم بالاستيثار بطلانه وترك موجب هذه الآية المأولة بملك الدليل **قوله**
والائمة انه مع محمد رحمه الله والجمهور على انه مع ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وقال الشافعي لا يجوز
انه يزوجه الاب بعد بل يزوجه اسطفا وقال زفر لا يزوجهما احد **قوله** في المجنونة ولا فرق بين
المجنونة الطارئة والاصحى وزفر كما قلنا في الطارئة وقال لم يزوجهما **فصل في الكفاة** **قوله**
انه يفوق بينهما ما لم يملك منه اى رافقوا الامرا الى القاضي فيفوق بينهما او التفوق لا يكون الا عند
القاضي لانه مجعده فيه وكل من الخصمين يتشبه بدليل فلا ينقطع الخصومة الا بفصل من له ولاية عليهما
كالقاضي بخير البلوغ وما لم يفوق القاضي ففد الطلاق والارث قائم وهذه الفرقه ليست بطرف
لانه تفريق على سبيل الفسخ لاصل النكاح والطلاق يعرف فيه وما يكون فسخا لانه لا يكون فسخا فيه
ولا حمله لانه لم يدخل بها وانما دخل بها ففد المسمى **قوله** اذا المال غادر راج وقد يشكك بان
الاختلاس بدخل تحت الحكم عند ابي يوسف مع وهذا يقتضي انه لا يدخل في الفسخ لانه لا يثبت له

لا يدخل فيه وايضا العشق بقوت الكفاية عند مدح انه العشق لا ثبت له لانه يرتفع بالثبوت
الا يرمى انه لا يدخل تحت حكم القاضي **قول** ان الحرفة ليست بلازمة وفيه نظر او الفقر
والعشق ايضا غير لازم وقد ثبتت الكفاية في الديانة والقفا **قول** ويمكن القول عن الحبسة
قت نعم ولكن عار الحبس لا يكاد يرتفع لان المبرع بها ايضا باعتبار انه كان يباشر به ولهذا
جرت العادة بستر **قول** انما يصح على قول محمد رحمه الله على اعتباره قوله الرجوع اليه في النكاح
غيره ولو قد صح ذلك منه وهذه شبهة او صا دقة عليه او كان تأويل المسئلة فيها اذا اكرست المرأة
والولي على ان يزوجهما فاعل من مهرهما ثم زال الاكراه فثبتت المرأة والى الولي فليس له ذلك
عندنا كما في الكافي وذكر في الذخيرة انه لو اكرست المرأة حتى تزوجهما الرجل على الف وبنهما او جدهما
اوليا ولو لم يكن فالنكاح جائز فانه كان الزوج لم يدخل بها وقد رضيت المرأة باسمها من العدا التي
فان كان الزوج كفوا لما يكون لا وليا حق الاخر من عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف ومحمد
رحمهما ان ليس للاوليا حق الاعتراض لانها لم رضت بالمهر فكانها تزوجت نفسها في الاستبراء
من كفوا فاعل من مهرها وهناك المسئلة على الخلاف فابوجهن يرمى حق الاعتراض بسبب التقصير
في مهر النكاح وما لا يريان ذلك في الكلام وهذا التعرج بان محمد اخالف ابا حنيفة في صورة الاكراه
حيثما خلاصته على صورة الاكراه على ان الرجوع الى ما كان صحيحا لا حاجة الى التاويل المذكور **قول**
لعدم الكفاية هذا القليل لا يصلح الفصين لعدم اعتبار الكفاية في جانب الرجل الا على حذف المطوف
اي لعدم الكفاية واستحقاق الاولاد على ان ابا يوسف ومحمد ارحمهما عليهما اعتبر الكفاية في جانبها
في مثل هذا الموضع حتى لو وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوجه امه لم يجز عندنا ففسد هذا التعليل
للفصين **توضيح** ان عدم الكفاية من جانبها وان كان لا يوجب العار على الاوليا فهو واجب
مردا على الزوج من حيث انه يفتى الى استحقاق الاولاد لا وضع التعليل بقوله لعدم الكفاية
لانها استغرقت الطاهر **قول** ائمة غير قتيبة لانه لو تزوج امه لفسد لا يجوز انهما فالكفاية
قول واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجهما من نفسه اتما قال من نفسه لانه اذا اذنت
ان يزوجهما فزوجهما من نفسه لا يجوز وكذلك لو قالت زوجي من شئت فزوجهما من نفسه
لا يجوز كذا في الذخيرة **قول** بخلاف البيع لانه مباح اى عاقد لا يغير هذا الفوق انما يتاقي
على اصله لا على اصل الشفيع لانه لا فرق عندنا وبين الوكيل بالبيع والوكيل بالبيع حتى لا يرجع
المعقود الى واحد منهما **قول** بخلاف المأمور من الجاهل لانه لا يتقبل كلامه الى العاقدين
وقد يقال ذكر المصنف في كتاب البيوع في فصل الفضول ان الفضولي ما دون ولا في حيث
قال ولان ان تفرقت فليكن قد صدر من اهل في غلب فوجب القول بانقضاءه او لا فمرورة
فما كنت مع تخبره فيه بل فيه ففقدت كفى مؤنة طلب المشتري ما وقرارتين وغيره وفيه نظر
يصون كلامه عن الاثنا وفيه لغة المشتري فثبت القدرة الشرعية بتفسيره لانه وجوده كفى وان

الا ان ثابت دلالة لان العاقد باذن في المقرف النافع هذا الكلام ولما كان الفضولي
مأمورا بما يشاء من العقد من الجاهلين دلالة وجب ان يتقبل كلامه اليهما او الدلالة على العمل
قول وكذا الخلع وانما دلالة المقرف بين من جانبه حتى يزعم فيتم به وحاصله اذا قال الزوج
خالقها على الف وهي غالبة فلها الخبر فثبتت جائز لمن لا ما زعم ابو يوسف رجع انه انما جائز لكونه
اصلا من جانبه فضوليا من جانب المرأة بل لان الخلع مقرف بين من قبل الزوج حتى لا يصح بيعه
ولا يبطل بالقيام عن الحبس والمقرف اليه يتم بالخالف فلا يحتاج الى جعل فضوليين قبل المرأة نعم
هو معاوضة من جانب المرأة ولكن اذا بدت المرأة وقالت قد خلعت نفسي منك الف
وهو غائب فخلعت فاجاز لم يصح لان الخلع معاوضة من جانبها فلا يتوقف على ما وراء الحبس وكذا
الحكم في الطلاق والعاق على مال فانه يبرأ من جانب الزوج والمولى معاوضة من قبل المرأة
والعقب **قول** او هو عرف على ابي حنيفة او لان في النكحة الاولى وما حيث شكل
ها اذا وكل بشء التحم فانه يتفقد بالثبوت ان كان مقبولا وبالطبع وبالمشورة ان كان سدا
فهذا عرف على بقية من اللفظ **جواب** به المنع فان النكحة بالثبوت او المطبوع بغير حال السدا
والمقبول لا بالعرف العلى نعم في النكحة بناء على ان المقبوع عند ابي حنيفة رجع التاخر فالتاخر
وعندهما بالتاخر حتى لو حلف لا ياكل لحا فاكل لم يختر او الاول في بحث عنده ولا بحث عندهما
قول لان كل واحد لا يجوز عن التزوج بطلاق فثبتت الاستعانة في التزوج بالكلية
قلت عجز الشخص عن المباشرة بنفسه ليس بشرط لعملة التوكيل الا يرمى ان التوكيل
بالاقرار صحيح وان لا يجوز عن الاقرار بغير وكذا التوكيل بالطلاق او بالعاق جائز
مع ان الزوج والمولى لا يجوزان عن الطلاق والعاق ولا غير نظير **جواب** به ان العجز انما يمكن
شرط الاستعانة فلا يخفى ان الاستعانة بوجه الكمال لا يتحقق الا بتحقق نوع عجز عنده والمطلق
بنفسه الى الكمال **باب المهر** **قول** فثبت بالزوجين فثبتت طلبة المهر لكونها على النص
كذا في الكافي **وقرئ** بان قوله قال ان يتبعوا اباهم لعملة يقتضي ان يكون الاتفا مطلقا
بالمال **جواب** به ان ظاهر النص يقتضي ان يكون الاتفا مطلقا بذات المال وان غير ما
فيحمل على النص فوجب المال المقضى الى الوجود والرجوع الى ذاته عمل بالنفس بقدر الكفاية
بخلاف الشبهة فانها لا تقتضي الى وجود المال فلا بد من الحمل على الوجوب وكفى لقول بان النكاح
لا يكون الا مطلقا بوجوب المال نعم قوله فثبت بالزوجين ليس بربط لانه على تقدير ذكر المهر ايضا
يتم بالزوجين لا بتوقفه على غيرهما الا ان يقال قوله لان النكاح الى اخوه ليس بربط على قوله
وان لم يستم فيه مهر بل على قوله ويصح النكاح اذا المعنى ويصح النكاح بالاجاب والعقب
وان لم يستم فيه مهر اما انه يصح بالاجاب والقبول فلانه عقد ازدواج وانما لم لغة فيتم
بالزوجين ويصح بغير الاجاب والقبول وانما عدم وجوب ذكر المهر فلان المهر واجب شرعا

انما لظن المحل لا يمتنع الكحل فلا يخرج الى ذكره قوله لما بينا انه واجب حقا للشرع ثم انما
يجب نفي او كانت **قوله** ولما قوله ولا امر اقل من عشرة وراهم فان قلت الحديث
بيان اقل قيمة البضع او المهر بقيمة البضع وجاز ان يكون القيمة مقدرة ثم لا يلزم ذلك
التقدير في القيمة الا يرمى ان قيمة كل متاع مقدرة عند الله تعالى ولكن التسمية لا يغير مقدرة
حتى جاز ان يسمى المتاع ان عند البيع اقل من قدر قيمة المتاع **اجب** بان الشرع قد قدر
قيمة البضع ثم اوجب عين بقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم او المعنى قد علمنا ما قدرنا
موجبين عليهم ومن ضرورة وجوب رعايته ما قدر الله تعالى علينا ان لا يجوز التفتيش عن
قوله او مات عنها المراد بموته عنها ان يبلغ النكاح نهايته فنزل ما اذا ماتت المرأة
عنه ايضا اذ الجواب في موتها عنه ايضا كذلك **قوله** والاقية متعارضة فان قلت
لا وجود للقياس واحد مع وجود النص فضلا عن الاقية **قلت** هذا نص دخل فيه مخصوص
فانه اذا سمى الخمر او الخمر في العقد ثم طلقها قبل الدخول لا يجب نصف المفروض في جازان بعارضه
القياس موصو ان لا يجب شي يوجب البضع اليها كالمهر القيسان متعارضان صورة
فلم ثبت مخصوص فيجب المستسمى عملا بالنص كذا في الشرح **وفيه نظر** لان قوله تعالى وقد قسمتم
فريقته مطلق لا عام والطلاق بعد التقييد لا يصير تقييدا حتى يارضه القيسان ولو قسم فالتقياس
لا يارضه العام مخصوص منه في اصل الحكم وما ذكر من وجوب القيسان ان المنفعة تعود اليها
بعارض اصل الحكم الثابت بقوله فنفقت ما قسمتم وايضا التخصيص انما يصح بالقياس على الفرد
المخصوص لا بالقياس على غيره فلا يخرج بذلك في حاشية البرزوخى وغيره والقياس الذي
ذكر ليس بقياس على شخص عنه وهو الخمر والخمر فلا يصح ان يارضه وايضا القيسان اذا تعاضلا
لم يسقط بالتعارض بل يجب العمل بشهادته القيس فمضى كان هذا النص مما يصح ان يارضه القيسان
لم يشهدوا رض القيسين فانه قد بعد ان لم يسقط بالتعارض فالظاهر ان يقال القيسان قد يرض
على الكل المستخرج من النصوص وقولنا المعقود عليه اذا عاد اليه لما سقط عنه العوض وقولنا
اذا اتلف المعقود عليه باختباره بقرعة الثمن كتابان مستخرجان عن النصوص فيكونان في حكم
النقصين والنقصان اذا تعارض سقط بالتعارض لا يقال في حكم النصوص المتعارضة
ومما كذا لا يرجع الى نص آخر لا نقول كما لا يصح ان ينقض آخر اذا كان الكل من جنس واحد
وذلك غير مستقيم ثم يقال لا معارضة بين القيس الذي يوجب سقوط كل المهر والنقص
الموجب لنقص المهر لو ازا ان يسقط كل المهر غير انه يجب نصف المهر ابتداء بطريق التمسك بالنقص
عليه من بعد ان وجوب نصف المهر طرأ في المتعة لان الطلاق في هذه الحالة لا يفسد
القياس الذي يارضه القيس المتعارض للنقص غير صحيح لان الزوج هنا ما اتلف المعقود عليه
او المعقود عليه هو المنافع دون الملك فانه قد ازال ملكه في المنافع ولم يتلفها بل ما ازال الملك

سما فمذ استبرأ من البيع قبل قبض المبيع دون اقباض المبيع **قوله** فيمكن من نفيه ابتداء
هذا انما يتحقق فيهما اذا تزوجها قبل ان لا مهر لها اما اذا لم يسم لها مهر اقل **قوله** في المتعة
الواجبة قبل بدلان المعبر عنه في المتعة السبعة حال الرجل **قوله** لقبها مقام مهر
المثل الواجب في نكاح المفوضة ومهر المثل ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط مهر المثل ويجب
المتعة فحق عنه كذا في بعض الشروح وبسقط ما ذكر الشرح كان من حقه ان يقول لقبها
مقام نصف مهر المثل لان المهر التام لم يجب في شيء من الصور او اطلقت المرأة
قبل الدخول هذا لفظه ووجه السقوط ان المهر التام ان كان لا يرضى واجبا بالطلاق قبل الدخول
فمهر المثل يجب بمجرده العقد ثم يسقط بالطلاق ويقوم المتعة مقامها فينقض قوله لقبها مقام مهر المثل
وسيا عرفت بيان خفيته المتعة عن مهر المثل بهذا الوجه في مسند ويستحب المتعة لكل مطلقه ثم
كما لا يجب المهر التام بعد الطلاق قبل الدخول في صورة ما لا يجب نصف مهر المثل ايضا فيجب
التصريح بان مهر المثل لا ينصف فلو قال لقبها مقام نصف مهر المثل كان **قوله** **قوله**
والصحيح انه يقتضي له وعبارة الكافي شريفة ما ذكر في الكتاب ايضا محمول على الصحيح حيث
قال عنه قوله من كسوة مثلها على قدر نفق الزوج ويسار **قوله** ثم لا زاد على نصف
مهر منها لان المستسمى اقوى من مهر المثل لوجوبه بالوقد والتسمية ومهر المثل لا يجب بالوقد
فنب ولا زاد على نصف المستسمى اذا اطلقها قبل الدخول في نكاح فيه تسمية فلان لا زاد على نصف
مهر المثل اولى كذا في الكافي **وفيه بحث** لانه ان اراد ان كلا من التسمية والعقد جرح للعلة
لوجوب المستسمى فكذلك لا يدل على قوته لان كون العلة ذات اجزا لا يوجب القوة بل
وجوب مهر المثل بنصف العقد من غير احتياج الى التسمية برل قوته وان اراد ان كلا منهما علة تامة
فكذلك لان كثرة العلة ليست من سبب الترجيح ولان المستسمى لوجب بنصف العقد ايضا لان
مهر المثل موجب لصي للعقد لانه كما يوجب موجب المستسمى ايضا ولانه معنى لوجوبه بالعقد اذ الحكم
هو بدون التسمية **قوله** ولا ينقص عن حصة لان المتعة وجبت عوض عن البضع وكل العوض
لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فنصفه لا يجوز ان يكون اقل من حصة وبعارة اخرى ان
قيمة البضع ابتداء لا يجوز ان يكون اقل من عشرة فانتهى به لا يجوز ان يكون اقل من حصة
والمتعة قيمة البضع فلا يكون اقل من حصة **قوله** ولان هذا الفرض يقين للوجوب بالعقد
وهو مهر المثل قلت هذا لا يطرأ فيها فرض في العقد ثم زاد فيه فطلقها قبل الدخول فان الزيادة
لا تنصف مع انه غير نازل منزلة مهر المثل وهو يرضى لادلى ان يقال التفتيش ثبت بالنقص
على خلاف القيس والنقص محمول على المفروض في العقد للتعارف حتى غيره على القيس **قوله**
او هو الفرض المتعارف **وفيه نظر** لان الحقيقة المستعملة اول من المجاز المتعارف الا
ان يجعل الكلام الزاميا فان ابا يوسف رجح المجاز المتعارف اول ثم الاول ان يقال

المعنى والله اعلم فخصف ما فرض من البذل ومنها البذل انما هو المثل والمقدار بعد العقد نازل
منزلة لانه بدل **قوله** وسكندر في زيادة الثمن والمثل **قوله** الحوالة الى ما ذكر في الثمن
والثمن من قوله ويجوز للمشتري ان يزيد للبائع في الثمن وان يحط عنه ويتعلق الاستحقاق
بجميع ذلك فان زيادة الحط يتحقق باصل العقد وعند زوال الثمن في رجمها الله لا يتحقق
من اعتبار الاتفاق بل من اعتبار ائتمار الصلة غير راجعة اذ الزيادة والحط لا يتحققان باصل
العقد في البيع وقد صرح المصنف رحمه الله في مسئلة وان تزوجها على الف فقبضها ووجهها بالزنا
واحط لا يتحقق باصل العقد في النكاح وسياستك بحقيقة الحوالة ليست كما ينبغي وجوابه ذكر
المسئلة فان تزوجها ان شاء الله تعالى **قوله** فيها كمال المهر لقوله تعالى وكيف ياخذونه
وقد افنى بغيركم الى بعض منى عن استروا شئ من الصداق بعد الخلوة اذ الاصل عبارة عن الخلوة
لا يقال المذكور في صدر الآية هو القطر دون الصداق والقطر قد يكون نصف المهر لان هذا المهر
لان الآية لعمومها يقتضي ان القطر لو كان كل المهر لجوز التقيص عنه ايضا وهو المطلوب **قوله**
لما نصت المهر لانه طلاق قبل التمسك فبأنقص قلنا حمل المس على الخلوة اطلاقا لاسم المهر
على المهر والسبب على السبب اولى من حمل على الوطى لتأيد به بالنقص وهو قوله تعالى كيف ياخذونه
الآية وبقره عية السلام من كثرة حمار امه ثم طلقا وجب عليه المهر كاملا والاجماع فقد حكم
الطحاوي اجماع القضاة بطلان المهر عيتم جميعا ومن الخلف الرشد من رضى الله عنهم من غلق
بابا من امه او ارضى بغيره ثم طلقا وجب لها الصداق **قوله** فاني قد اطلق اسم السبب
على السبب غير جاز **قوله** نعم ولكن السبب يخص بهذا السبب كالحجر بالنقص ثم خصم ان يقول
حمل المس على الوطى اولى لانه اقرب الى الحقيقة والاسم ان الاصل عبارة عن الخلوة بل
عن الجماع كما ذهب اليه بعض المفتين واليه اشار ابن عباس رضي الله عنهما ان الله تعالى يستر
لكن بعد ذكره لا يحسن في السماع فانه كفى عن الجماع بالافشاء وذكر في المقدمة افنى الى المرأة
تزوجي كذا ونحوه بزان وذلك بالوطى اكمل منه بالخلوة فيجوز عليه في قوله قد افنى بغيركم حمل
المس على الجماع واما الحديث فهو محتمل يجوز ان يحمل على الوطى لان حقيقة غيره او فحش على
الواقع بقربية آية المس فانما مكمل من الجماع فبعد التمسك يقول مولانا ابو علي الخليلي لو اريد
لعمومها لا يطرق الا واحد ولا يجوز ان يترك بالجماع الواحد حقيقة اللفظ ولما هو اقرب
اليها لوجوب حمل الكلام على ما هو الاقرب الى الحقيقة عند تعذر ما كوجوب حمل على الحقيقة عند
امكانها **قوله** لان الاشياء موانع عن الوطى وقد يحتاج الى الفرق بين ضرب والخلوة
وبين في المولى بالان من حيث ان كل واحد منهما يتعلق بالعم من الوطى ثم يعتبر في ضا
الخلوة مطلق العري حقيقة كافي او شرا كالحبس والاحرام ولا يعتبر في صحة الفنى بالان
الا العري الحسن حتى لو احرم بالحي وبنيه وبين الحج اربعة اشهر ثم الى كان فيه الجماع وان لم يضر على جماعها

يشري **قوله** وضاع كفضه فان قلت صوم رمضان انما يمنع الخلوة لا يلزمه من القضاء والنفقة
وفي الصلوة الفرض لا يلزم الا القضاء ولا يلزم ما يمنع صحتها كصوم النفل **قوله** في صلوة الفرض ان كان
لا يلزمه الكفارة بنقضه فقد بعثته شرف الوقت بحيث لا يتأخر ركعتين وفيه من الضرر
بالانكسار والخلوة انما اعتبرت تسليما ونفعا للمفترضة عنها ووقع المفترضة بالحاق الضرر بالغير لا يجوز بحاق
صوم النفل لانه لا يلزم بالافضل ولا باجته على رواية المتفق فلا يضر فيه فكان الصلوة المفترضة
لغير الصوم المفروض من حيث ان في كل ليلة الضرر الا انه في الصوم يزوم الكفارة لغوات
شرف الوقت وزوم الاثم وفي الصلوة بالاثم وفوت شرف الوقت فيكون لغوات
كالصوم **قوله** ونفها كنفله وقد يقال كيف يكون نفها كنفله وقد جاز نقض نفله دون نفها
فلما يتقاسم **قوله** لان الحكم اذ يرضى سلامة الآلة فيه اشترط ان سلامة الآلة
بان لا يكون مقطوعة ولكن ذكر في الديات ان صحة الذكر انما يعرف بالحركة حتى لو قطع ذكر الصبي
ولم يورث صحته بالترك فحبه حكمه عدل ولا يجب اليه كرامة **قوله** ثم في جميع هذا المسائل على
سواء كانت الخلوة صحيحة او فاسدة خلوة المحزون او غيره ثم اوصى بارجح انما هو الخلوة مقام الوطى
في بعض الاحكام كمنه كذا المسمى ومهر المثل ونحوه السبب ووجوب العدة ووجوب النفقة والسكنى في هذه
العدة وحرمة نكاح اختها واربع سواها وامت في العدة دون البعض كالحصان اى لا يصير حسانا
بالخلوة وحرمة البنات والاحلال للزوج الاول والرجعة والارث حتى لو طلقها ثم مات وهي
في العدة لا ارث والصحيح ان يقع طلاق آخر في هذه العدة لان الاحكام لما خلت في هذا الباب
وجب القول بالواقع احتياطا **قوله** لتوهم النفل بالوطى او بالتمسك **قوله** لانه قال لا يمتط في النكاح
فلا يجب بالشك اذ لم يقع الخلوة اى لم يباك وجوبه جنبة او لتأكيد حكم الايجاب والوجوب لا يثبت
بالشك فكذا التأكيد **قوله** لثبوت التمكن حقيقة وعدمه شرعا فدارت بين الوجوب وعدمه
فيجب احتياطا **قوله** ويستحب المتعة لكل مطلقة للمطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمي لها مهر
ليس المراد به التسمية في صلب العقد حتى يشك بما ذكره المبسوط وغيره ان المتعة تستحب لثبوتها
قبل الدخول وقد سمي لها مهر آخر فلا يقع الاستثناء بل المراد التسمية بعد العقد بان تزوجها ولم يسلم لها
مهر اثم تراها على تسمية والمتعة لهذه ليست مستحبة بل واجبة ثم لما استثنى هذه صارت التي تزوجها
ولم يسلم لها مهر اى صلب العقد ولا بعدة مستثناة بطريق الدلالة على شكل الصلوة والاستثناء
واجاب الشارح عن اشكال الصلوة بانها اراد به غير التي طلقها ولم يسلم لها مهر اذ لا يلزم
حكمها اولا على خلاف المذكور منها وقال بعضهم بانها جاز ان يراد بالاستحباب الوجوب مجازا حتى لو
تم المذكور في ساقا في اسم الكل ايضا كما يراد بالوجوب الفرض **قوله** هذا لا يقع لانه يلزم
حينئذ ان يتناول لفظ الاستحباب الوجوب والاستحباب في لفظ واحد فكان جنس بين الحقيقة
والجواز في الغلظ ويمكن ان يجاب عنه بان ما اراد بالاستحباب الوجوب على الخصوص بل اراد

عامة المانية عند عدم المنة قضية وجبة عدم المانية عند وجوب المنة قضية عمل بالاعتبارين
قوله لانه يحكم مولاه معنى حيث يحكمها باذنه وقد يشكك بان الحكم ايضا عامل لنفسه في الخدمه
من حيث انه يستحق الوض بقبالة فلان خادما لنفسه معنى ولهذا اعتبر الموجه على نفسه على ما عرف
وايضاً لو اعاد المولى عبداً وجعل كان النقطة على المستعير من حيث انه عامل له ولو اعتبر على المولاه
من حيث انه عامل باذنه وجب ان يكون النقطة على المولى كما كان مستباحاً او الامم كقوله **قوله**
على انه منسج في رواية اخرى رواه الاصل والصواب ان يسلم لها اجماعاً استدل لا بقضية
موسى وشعب عليهما السلام وشريعة من قبل ترمذ او اقص الله او رسوله بل انكاره كذا قيل
وجوابه ان الله قال لما لم يشع النكاح بدون المال صار ذلك النكاح النكاح باليس بال
ورعى الا انما لم يس بال فكان النكاح ينسوخ **قوله** وعلى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله
بجبر المثل لان الخدمه ليست بال **فان قلت** لو اعتقت امه على تزوج نفسها منه فقبضت عقت
الامة ثم ان وقت بالشرط ولم يس لها مهر اقل من ثمنها لم يسف رج ويكون عتقها ضدها
فقد جعل العتق صدقاً وهو ليس بال **قلت** استحسن ابو يوسف رحمه الله ما روى انه عليه السلام
اعتق صفية وتزوجها وجعل عتقها صدقاً الا انها تقولان حديث صفية لا يدرى لانه عليه السلام
كان مخصوصاً بالنكاح بل مهر ولا نه عليه السلام امرها بمهر اجدد اكرار وتصفية **قوله**
لم يسلم اليه عن الاستجابة اى بالطلاق قبل الدخول لانه يستحق نصف المهر والمقبوض ليس مهر
بل هو عوض عنه لان المهر دين في الذمة والمقبوض عين فكان مثله لا عينه ولهذا لا يدرى ما
قبضت بالطلاق ولم يسلم فلو ان رجلاً في الكافي وشكك بان المستحق للزوج بالطلاق قبل الدخول
فيما اذا كان المهر ديناً انما يسقط النصف من ذمته سواء ادى المهر اذ لم يرد وسقط النصف من ذمته
حاصل له ما عرف ان الدين لا يسقط بالاداء بل ينسخ المصلحة المقصودة فيسقط بالطلاق ثم
اذا سقط النصف بالطلاق بطل المقاصدة فبطل بها نصف ما ادى لانه دين له عليها والديون
تقضى بمثلها والمثل قد وصل اليه بالذمة وهو المستحق عند الرجوع لعتق الرجوع بعين الدين فاذا وصل
اليه عين ما يستحق الرجوع يجب ان لا يرجع وجوابه ان حق الرجوع دين في ذمتها والعين غير الدين
حقيقة الا انه يعتبر مثل الدين عند الاداء ضرورة الخروج عن العدة فاذا لم يقصد بالتسليم اذما عينه
لم يعتبر مثله ولا يخفى انه لم يقصد بالذمة او ما عليها من دينه الذي وجب عليها بقبض المال منه فلا يعتبر
مثل الدين فلا يكون الزوج قابضاً لا حقيقة ولا حكماً فيبقى حقه في ذمتها كما كان فيرجع عليها اذا طلقت المقام
بالطلاق قبل الدخول **قوله** فلا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود لان السبب غير مطلوب
بذواتها بل لاحكامها ولا يبالي باختلاف اسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان في قضية بريد
رضي الله عنها قال عليه السلام من كنت صدقة ولنا بديته لان ذواتنا نظر الى غير المتعاقدين كما في قضية بريد
رضي الله عنها انما بالنظر اليها فلا ينزل منزلة اختلاف الاعيان كذا في الكافي ويشكك بان منها ان ينزل

عن قطع فزاد ثم عاد فترتها وحي كمالها لم يقطع لان القطع واجب سقوط عتق المحل والارواح عادت
حقيقة العتق فقد بقيت شبهة السقوط نظراً الى اتحاد الملك والمحل بالوجوب وهو القطع فيه انما اذا باع
الملك من السارق ثم اشتراه منه ثم وقع السرقه يقطع لان الملك قد خلت باختلاف سببه
لان اختلاف اسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان كما عرفت في هذه المسئلة فقد اعتبر اختلاف
الاسباب منزلة اختلاف الاعيان في حق المتعاقدين ايضا ومنها كبايع المولى عبده المأذون وفي
سبب فاقوله لظان لا يبيع اقاربه وعلموا بان العبد قد تبدل ببدل الملك فصار بمنزلة شخص آخر
فلا يبقى ما استلزم ذلك الملك ولهذا لم يكن خصماً فيما يشتره قبل البيع فقد اعتبروا اختلاف الملك
بمنزلة اختلاف العين في حق المتعاقدين اذ المولى عاقده ومنها او انصدق بالتمام على غير عاقده ليمه
ثم اشتراه منه واذا عاد الى غير آخر جاز لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فعلم ان اختلاف الملك
بمنزلة اختلاف العين في حق المتعاقدين ايضا وقد اوجب بان اختلاف اسباب انما يجب
اختلاف السبب في الاعيان دون الديون لان اصل حديث بريدة وهو في الاعيان وذلك ان
اختلاف العين انما يحصل باختلاف الاوصاف ولا وصف لغيره حتى يختلف باختلافه وبان ذلك
اذا اختلف حكم السببين كالصدقة والهبة فان حكم الاول التملك من الرب وحكم الثاني التملك
من العبد والاول ثبت مع الشيوع ودون الثاني اما اذا اختلف الحكم فلا اصل حديث بريدة فانه
ورد فيها اذا اختلف حكم السبب وفيها نظر لعدم اطلاق الاول فيها اذ تزوجها على عوض فوجب
له ثم طلقها قبل الدخول فانه لا يرجع عليها بشئ ايضا سبب ان المهر عين يمكن ان يختلف باختلاف السبب
وانتفاض الثاني بما ذكرنا من مسئلة السرقه والعبد المأذون فانك مهر انه لا تدرى من قولنا
لا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود وقولنا اختلاف اسباب كاختلاف الاعيان اذ المراء
به ان تبدل الملك بتبدل اسباب ينزل منزلة اختلاف الاعيان كما في قضية بريدة فان الملك
فيها لما تبدل نزل منزلة تبدل فالتوفر في تبدل العين مو بتبدل الملك وقد وقع في عبارة بعض المشايخ
مصرحاً ان تبدل الملك يوجب تبدل العين من غير عوض لتبدل اسباب وجاز ان يكون تبدل
الملك موجباً لتبدل العين مع ذلك يكونه الاعتبار بالمقصود والاسباب اذ لا تانع بينهما
فصل الثاني ما اذا كان الشئ مستحقاً بحجة وحصل بحجة اخرى فانه لا يعتبر هناك باختلاف محل الحكم
بحجة اخرى كما حصل بحجة استحقاق حصوله ومحل الاول ما اذا كان دخل الشئ في ملك احد ثم في ملك
آخر يعتبر تبدل الملك لتبدل العين ومع اختلاف واختلاف صورته كل من الامرين لا يتحقق التلذذ
قوله واحط لا يفتي بصل العقد في النكاح الا يرى ان الزيادة لا يتحقق به الا يرى ان من شئ
امراة على عشرة بن وبناتها فمست له خمسة عشر منه لا يجب العشرة ولو اتفق احط بصل العقد
فصار كانه تزوجها على خمسة ولو تزوجها على خمسة عشر وعده لان النكاح ليس بقدره
ومباذله مال بال فلم يجب فيه اسماً والاراء احط الى اصل العقد مع امكان التحقيق في الحال

كذا في الكافي وفي الشرح والمعنى في عدم الالتحاق في النكاح والالتحاق بغيره ان النكاح ليس
بمجرد معاينة ومراحمته فلو يقع الحاح الى دفع العين ولا يكون ذلك ان لم يتحقق بصل العقد
الى هنا لفظه وفيه بحث اما اوله فالتاخر الزيادة او لم يتحقق بصل العقد في النكاح كان بدلا
ان لا يتحقق الاستحقاق بهما وليس كذلك ولان زيادة المتكثرة جازبان بزواج المولى امته
من رجل بمهر مقداره ثم زواج المولى امته اخرى منه بذلك المهر وقبل الزواج جاز بطلب المهر عليها
فلو لم يتحقق الزيادة في النكاح بصل العقد لما صححت الزيادة في المتكثرة وانما ثانيا فلان الزيادة
في المهر جازة بطريق الالتحاق مع ان عقد المهر ليس بعقد مراحمته ومعاينة بل هو عقد
شرح على ما يجب ان يشاهد في جواب ان الالتحاق في المبالات المالية بصل العقد
ثبت على الاطلاق وفيما لم يثبت انما في غير ما قلنا ايضا في حكم لادله من الالتحاق كما ستحق الزيادة
فيما اذا زادت في المهر وانفق المهر على الاولى والثانية فيما اذا زادت في المتكثرة او لم يتحقق الزيادة
بالصل لم يثبت من في نفسها فقلنا بالتحقق في هذه الاحكام ضرورة ولا ضرورة في حق التخصيص
ولان الالتحاق في حق التكليف بالعترة ورجوع الزوج بعد لا مكان تحقيقها في الحال وهذه الاحكام
ليست بلزامة لعقد النكاح حتى ثبت الالتحاق في غير تحقيقها كما في كمال ان ما ذهبنا من عدم الالتحاق
الزيادة والحكم بصل العقد في النكاح فذلك فيما وراثة العترة فلا يراد من الاثر انما ثبت **قوله**
وفي القياس وهو قول زفر بن ربيع اي فيما وجبت بعد القبض ولو وجبت قبله فزاد بها لكان كذا في الحاشية
وفيما لم يثبت ان المدة ان لم تقبض الا الف حتى وجبت له ثم طلق قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما على صاحبه في القيس
رجع بصل العقد وهو قول زفر بن ربيع للمهر لا يراعى فيه زيادة المتكثرة بالطلاق فزاد بها لكان كذا في الحاشية
قبل القبض والزوج من جهة الالف قبل القبض وجبة الوضوء قبل **قوله** وجه الاستحسان ان فان قلت
يبنى ان يرجع بصل العقد لان اختلاف السبب بمنزلة اختلاف الاعيان وهذا المهر عين كين ان
اختلاف السبب لا يعارض فيه جهة الحقيقة وهي ان باسم الزوج عين الذي وجب له وجه الحكم وهي ان
اختلاف السبب لا يعارض الاعيان في جهة الحقيقة لان الالف عدم الرجوع كذا في الحاشية انما يثبت
بوجه الحقيقة لم يرجع فيها وكذا اول من سئل الترتيب في الله الذي لا يثبت بالثبوت فلا يرجع منها والرجوع في
الشبهة اول وجوبه المهر فان عند من لا يقع ولا يثبت فالتقيد عند اختلاف السبب انما يقع للشبهة في
عنده اختلاف فيما يثبت الشبهة الى الشبهة وجب غير معتبر او يقال في اصل الشبهة ان العين وان كان متبدل
بشبه المالك فاستحق بالطلاق قبل الدخول بغير العين التي اخذت حكم عين آخر وقد وصلت الى الزوج
بالعينة والامانة لا بالطلاق في السبب **قوله** ولما لم يكن لها رفع في آخر مكانه هذا اذا لم يثبت في المهر
زيادة متكثرة اما لو زادت في متكثرة او متفردة فالوجوب عليها نصف قيمة المهر يوم ثبتت فيها اذ زاد المهر يوم
القبض ثم وجبت وجب الرجوع عليها نصف قيمته او اطلقها قبل الدخول بها لان وجه في صورة الزيادة في لفظ
العرض والقبض القيمة لم يثبت له بالية في الحكم في الجواب نظر لان ان قبض الزوج في صورة الزيادة ايضا

في

في نصف المقبوض غير ان الزيادة مانعة عن تسليم عين عقد المهر فوجب القيمة خلافا للمنفك
بقدر حكم الاصل لا تقتضيه الصورة الاصل فاذا كان وجه في عين المقبوض وجب ان لا يرجع شيئا
سواء زاد او لم يزد او اذا وصل اليه عينه بل يدل **قوله** اذا تزوجها بالالف على ان لا يخرجها الاصل
انه لو تزوجها بعقد بشرط مرغوب كان لا يخرجها او لان يفتق احاها او اباهها فلها المهر ان في
الشرط والا فمهر مثلها ان كان المسمى اقل منه والمسمى ان كان اكثر منه وان تزوجها بشرط مرغوب
كما لو تزوج على ان يفتق عبدا اجنيا عنها فلها المسمى بكل حال والشرط **قوله** وهذا عندنا في جميع
لان الشرط الاول قد صح وموجب المهر المثل اذا لم ينف بغيره هو بالشرط الثاني باقيا موجب الشرط
الاول ونفيها والمطوف للتقدير في المهر من الشرط الثاني في نظر كذا في الحاشية وفيه نظر اذا لفظ
تدبيره مبيحا **قوله** الكلام كما عرف فيها اذا تزوج المفقو في اقل من عقدين فقال اقرت هذه
وهذه حيث بطل جميعا لان قدر الكلام وضع في ارض الكلام واذا انقلب في اخره وهو قول
وهذه صلب الجواز فقار اخره اوله بخلاف الشرط والاستحسان **قوله** وقال لا سلطان جميعا
جائز ان لان في كل من الشرطين عوضا وقد سمي بارائه بدل لا يجب اعتبار كلاهما كقضا
لغيره قال عليه السلام المثلون عند شروطهم وقد يشكك الفرق بين هذا وبين ما اذا قال
اذا كنت في هذا الدكان عطارا فبدره واذا سكنت عدادا فبدره من او استأجر دابة
الى الحق على ان ان جعل عليه كوشية فاجر نصف درهم وان عمل كوشية فدرهم حيث تعد الاثارة
عندها الا ان الاجر يجب بتسليم الدابة والدار من غير عمل ولا يدري وقت التسليم ان يكون عطارا
فيجب درهم او عدادا فدرهم ان او عمل كوشية فيجب نصف درهم او كوشية فدرهم فكذا المهر
مجهول وقت التسليم فيجب العقد ولا ينفذ التمسك عند هذا فيما اذا تزوجها على ان اقام بها
والثاني ان اخرها مع ان المهر يجب بتسليم النفس ولا يدري ان يقيم بها فيجب الالف او خرجها
فيجب الا فان كان المسمى مجهولا وقت التسليم بل وقت العقد وجب له نصف المهر المثل او عين المثل
كما لو تزوجها على الف او العين **قوله** وقال زفر الشيطان فانه ان يكون له المثل لان المسمى مجهول
اذا لا يدري ان يقيم بها فيجب الف او لا فيجب الفان وجه الله لوجب مهر المثل **قوله** والاصل في
الاثارة في قوله ان غنطة اليوم تلك ودرهم فان غنطة غدا فدرهم نصف درهم هذا يومه غنطة
النكاح كقصة الاثارة اختلاف التعليلات ولكن التعليلات الثلاثة المذكورة ثم ان ذكر
اليوم للتجديد لا للتأنيب وذكر الغد للترقية فيجتمع في كل يوم ستمائة واه فكر اليوم
اي يوسف ومحمد ربهما الله للتأنيب وذكر الغد للتعليل فلا يجمع في كل يوم ستمائة وغدا في
ايه ام فكر الغد للتعليل وفكر اليوم للتجديد فيجتمع في الغد ستمائة واه اليوم هذا لان
الاختلاف في غنطة الاثارة على ان فكر اليوم للتأنيب وذكر الغد للتوفيق او المطلق ومنه
الاختلاف لا ياتي في سيرة النكاح على ما لا يخفى فكانه اراوا غاثر الحيل في نفس الاختلاف

وما حصل التعليل ان ما حصل تعليل زفر في سبيل الابارة فهو جباله البدل وقد علم بحال
التسمية هذا ايضا لكن الفرق بين هاتين التسميتين في ان الابرارة فاجتماع
التسميتين في العذر وهذا ايضا كجمع التسميتين عند الابارة اذ التسمية بالالف ينشأ عن
حق لزوم الزوج بالزوجة بها اذ كان من المثل ان يترك الالف وقد راها تسمية اخرى فصار
مجهول كما لو تزوجها على الف او على الفين فصار الى من المثل كما يصار في الابارة الى امر المثل والبروق
وقد رجعها الله في الشارطين المذكورين في الابارة صهيبي لان كلاهما مقبولة فكذا قال باء كل
من الشارطين امر مقصور وقد سمي بازائه بدلا فيصير كل منهما كما في الابارة **قوله** وهذا عند
حينه رحمه الله وقالها الا وكس هذه المسئلة بناه على ان الموصي الاصلي في الكس من المثل
عند اية صيغة رحمه الله لانه اعدل وانما يعدل عنه الى المسمى عنده في التسمية من كل وجه
ولم يعم لان لا يمكن ايجاب امرها ولا ايجاب غير معين فصار الى من المثل وعندها الموصي الاصلي
هو التسمية وانما يصار الى من المثل اذا تعدد المصير الى المسمى كذا في الثاني **وقوله** في الثاني
القبض بانه من المثل اصله في باب النكاح عند اية صيغة ومحمد رحمه الله عليه **قوله** وذكر
اشياءه تعالى فكان محمد رحمه الله في هذه المسئلة روايتين **قوله** برتد عليها في العاوة
حيث لو زادت متعة مثلها على نصف الاول كان لها فذلك **قوله** لان عنده ما لا يصلح ثمن
في المبيع لا يصلح ميرا في النكاح فانه انما تعليل لاثبات المذهب اي انما قلنا ان مذهب
الثاني رحمه الله انما هو وجوب ميرا المثل في الوجهين لانه ثبت من مذهبه ان ما لا يصلح
ثمن لا يصلح ميرا او الحيوان لا يصلح ثمن وان سمي ثوبا فافضل لا يصلح ميرا عنده واذ لم يصلح
ميرا يجب ميرا المثل كما لو لم يسم شيئا اذ التسمية العايدة كالمرورة ويجوز ان يكون تعليل
لا يثبت ما ذهب اليه ويحقق ما اخذه اعاوه من فساد التسمية وعاصمه قياس النكاح
على البيع يجمع ان كلاهما عقد عاوض لا يتحمل فيه الجاهل **قوله** يعني كالدية والا فاقول
يعني ان في النكاح جهة كونه المرام المال ابتدا اذ هو عوض ماليين بال فيتحمل الجاهل
فيه كالدية لما وجبت استدار بدون العاوض وقت تحمله الجاهل فيها فان الواجب فيها سائبة من
الابرار وهي مجهولة وجهته كونه معاوضة ايضا فتؤثر على الشبهين عطفها فقلت ابرار فام
التسمية اعتبارا للاولى ولزم كون المسمى مالا وسطه معلوم محلا بالثانية وبهذا الشكل
ما ذكر المصنف في الديات ان الدية لا يكون الا على العين والورق والابرار فالا فافهم
البروق في بقية ومن الشاة الفاشاة ومن المثل ما يتاخره لان حرره الله عنه جعله ملكا
على اهل كل مال ولما ان التقدير انما يكون بشئ معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية وبهذا
لا يتصور في حقها والتقدير بالابرار يعرف بالانارة المشهورة عندنا في غيرهما ثم لفظه فلو كانت
الدية التولية ابتدا ايضا كالا فاقول لم يستقيم قوله ان التقدير انما يستقيم بشئ معلوم المالية

الى اخره اذ جهالة المالية لا تنافي في انواع الا ابتداء في تحمل الجاهل في المهر وكون الدية مع انهما
من واحد كما يدل به عليه التسمية كالدية مشكرا **قوله** اما النكاح فثبت به على
حتى لا يروى المهر بالصبي اليسير عند علماء ثلثة فلا ينادى الى الميراث **وقوله**
نظم لان مبتني الصبي ايضا على ان هذا كما سيجي القصير يحرم في كتابه مع ان جهالة وصف
البدل غير متحمل فيه فعمل ان كونه مبتنيا على المباحلة لا يوجب ان يتحمل الجاهل فيه **قوله**
لان مبتناه على المصفاية كمن يبرو المبيع بالصبي اليسير اجماعا **قوله** وانما يتخير
اين الزوج بين القيمة والوسط لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الانقاء
والعبد اصل تسمية فيتحمل بينهما وقد يشكركا اذا قال رجل لعبد ان ادبت الى عبد افانت
محررت يهرق الى الوسط ومع ذلك لاية بقيمة عبد وسط لا يجزى على القول ويعتق باوانه ايضا **قوله**
فلو كانت القيمة اصلا في حق الانقاء وجب ان يجزى على القول ويعتق باوانه ايضا **قوله**
ان قوله ان ادبت الى عبد فانت محررة يعلق والمعتبر في التعليلات عين المخطوط غير انه
يعتبر معاوضة في الاخرة ويكره المولى على القول بانه قابضا بالقيمة وفيها الضرر الفزور
عن العبد عما يتج في باب العتق على جبره والفزور بغيره يجزى على قول عيسى ما علق فيه فيبقى
بها ورايه تعليقا محضا وفي التعليلات المعتبر عيسى ما علق به فلا يجزى على قول القيمة او لا يجزى
في التعليل على ما شرع الشرط فكيف ما ليس بشرط وهو القيمة ولو قيل لا يفتق لعدم الشرط
قوله فيتحمل بينهما وهذا افرافا كرمطعا ولم يصف الى نفسه واما افرافا كرمطعا الى نفسه
بانه قال تزوجتكم عن عبيد ليس له ان يعطي القيمة ويحرم في يوسف كذا هذا كذا في الخط **قوله** ظاهر
الرواية وعلى قول زفر لا يجزى على قول القيمة وعلى قول ابي يوسف رحمه الله ان فركوا ابرار فلك
لا يجزى على قول القيمة ولا اجبرت **قوله** لانها ليست من فوات الامثال فيصيرها افرافا كان
الثوب مشار اليه فانه امضا ليس مثلها مع انها لا تجزى على قول القيمة والموصوف في الدية
كالشار اليه فكانه اوردوا انها ليست من فوات الامثال مع كونها في الدية فاسم الوسط في
الجنس المعلن بخلاف المشار اليه فانه لا يجب في الدية فلا يتعطف التعليل ولكن الفرق بين الوسط
والموصوف ظاهر لان الوسط يحكم في معرفة القيمة فلهذا صارت اصلا اما الموصوف فلا يحكم
في معرفة الى القيمة فيعتبر اصلا وكانت طفا محضا ولا يصار الى الخلف مع امكان الاصل **قوله**
يلتزم في الدية ثبوت معنى ابي عن الاطلاق بخلاف الثوب الموصوف فانه لا يلتزم في الدية الا
الاسلم على خلاف القياس فيكون له فيما وراه حكم سائر الفروض **قوله** وكذا في طاهر الرواية
اجبر على قبول القيمة لانه بدون فرك الصفة لا يثبت في الدية ثبوت معنى ابي عن اية صيغة رحمه الله
لا يجزى لان التسمية هي ذكر الجنس تعيين الوسط من فرك الجنس فاعان عن الوصف شرعا
كالذكر شرطاً لانه ليس بال في حق المصل كانه اراد به ليس بمستخدم والا فافهم في حق الله

ايضا في كوي التوارث في الجز والجزير ولرباع بالجز والجزير في البيع ولا يبطل حتى يملك المبيع عند
القبض ويصح البيع في الجز فيما اذا استقر في قبض المبيع في الجز ويصح المبيع في الجز
فالا في البيع فيه ايضا فاما ما ليس حالنا في هذا في حق كلاً ابتداء **وقوله** اجتمعت الاشارة
والتسمية في الاشارة في ردها الى الاصل عند هذا المعنى هذا الاشارة عند ابي حنيفة رحمه الله
في الفصول كلها حتى اذا لم يكن المثل في المالكه لهما من المثل وعند رده الله في الجنس الواحد
يعبر الاشارة وفيه الجنس يعبر التسمية وعند ابي يوسف يعبر التسمية في الفصول كلها ثم لفظ
وقوله فظهر لما عرف ان باع طارئة فافاد هو غلام فلا بيع بينهما ولو باع كسنا فافاد
ينقض البيع ويتغير المسمى هذا بالاتفاق فلو كان اصل كانه من العتقاء الثلاثة مختلف كما اشار
الى الشارح وغيره من الشارحين صرحوا في باب البيع **الكسنة** بالانصر الذي في قوله رده الله
وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا في تخلي الجنس يعلق بالعقد بالمسمى وفيه يتغير الجنس
بالشارع المتفق عليه وهكذا في كونه حب الكسنة في هذا ولهذا لم يقع الاختلاف في مسمى البيع وانما
وقع الاختلاف فيما اذا تزوج على هذا الزوق من الحل فافاد هو غلام فافاد هو غلام لان
ابا يوسف رحمه الله يقول الحر مع العبد والحر مع الحر **كسنة** لان احدهما مال متقوم يصح صداقا
والاخر لا يعلق الحكم بالمسمى وهو مال فصارت الاشارة اليه لبيان وصف المسمى كما
قال عبد الله هذا في الوصف وكذا في الخبر رده الله يقول اختلاف الجنس باختلاف معنى
الذات واما لا يختلف في الحر والعبد او منفعتا واحدة فكانت العبرة للاشارة والمشار اليه
لا يصح مرفا كانه قال تزوجت عيم بهذا وسكت فاما الجز والجزير **كسنة** او المطلوب من الحر
سليم ومن الجز الاطراف فكانت العبرة للتسمية والوجيز رده الله يقول الحر والعبد جنس واحد
وكذا الجز والجزير لان صورتهما متفرقة واختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والفرق لان كل
حدث موجود بصوره ومقتضاه فلا بد ان يكون الجنس الا عند اختلاف العبرة والمعين
جميعا وصورة الجز والجزير وكذا صورة الجز والعبد فكانت العبرة بالشارع في الفصلين ثم ابو
يوسف خالف ابا حنيفة فيما اذا المشار اليه يصح مرفا دون المسمى **وقوله** جمع بين الاشارة والتسمية
وصحى ابا حنيفة والمطلب الاخرين فاعبر في الفصلين تفاوتا عن المسمى الى مسمى المثل لان
صفر رده الله لا يفسد المثل الا عند التقدير لان اعتبار التسمية حال محتمل لا يدل على اعتبارها عند
فناها كذا في الكسنة **وقوله** فمع هذا لم يكن الاصل الذي ذكر من ان العبرة في مقرر الجنس
الي وفيه يخلو الجنس للتسمية متفقا عليه عند علمنا الثلاثة كما اشار اليه هنا بل يكون الاصل عند
ابي يوسف رحمه الله ان العبرة من التسمية والاشارة انها كانت **قوله** فيفسر الاشارة كونها
البلغ في المقصود وهو التعريف ولهذا لو كان المشار اليه مالا لابة يزوجها عيم هذا الحر فافاد هو

عبد الله على هذه التسمية فافاد في كونه كان لها المثل في رده الله ابو يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة
رحمهما وهو الاصح وفيه رواية محمد بن عبد الله ان لها من المثل وقد تحول عليه العبد لان الموجب الاصح
هو من المثل والتسمية من حيث انها تعرف المعنى والاشارة الى تعرف الصورة والاشارة الى
من حيث انها تقطع الشركة ولا يخلو الجز بخلاف التسمية فيها اذ كان المشار اليه لا يصح مرفا
ترجمت الاشارة وفيها كونه يقضي مرفا ترجمت التسمية رعاية للموجب الاصح وهو من المثل
في الفصلين ثم هذا الفصل في الظاهر ينقض بما افاد باع طارئة فافاد هو غلام **قوله** يبطل البيع
اعتبار التسمية مع وجود الاشارة فلا بد وان يجر هذا الفصل في عقد الجنس وكما هو مع العبد فانما
جنس واحد عند ابي حنيفة رحمه الله لان اختلاف الجنس لا يتحقق الا بتبدل المعنى والفرق لان كل
موجود في الحوادث موجود بصورته ومقتضاه فلا بد ان يكون هذا في كل الجنس لا اذا اختلف
صورة ومع وجود الصورة والجزير وكذا صورة العبد وقد يشك في ان ابا حنيفة رحمه الله قد جعل
العبد في الحكم احبا سا حكمة حتى لا يجر تسمية الجميع فيها بالجنس فيش التفاوت في الباطنة فكيف
الحر والعبد لا يكونان في حكم الجنس من هذه والتفاوت في مسمى المسمى في العبد **قوله** لفظ التسمية
في الحوادث المتفاوتة وهذا نوع تام لما ان التفاوت في الحيوانات فاحش باعتبار المعاني
الباطنة لا سيما الانسان فان التفاوت بين افراده الحش **قوله** وجوب المسمى وان قيل مع وجود
المثل المثل هذا لا يتحقق بما اذا تزوجت المرأة ونقضت عن مرفا فانها لا لاوتيا والاعتراض
حتى يتم لها من المثل وحينئذ يحق مرفا المثل مع المسمى وما اذا تزوج عيم الن ورده الله ان يعنى
ابا حنيفة فانه ان وفي الشرط فلها المثل ولا تمام من المثل وما اذا تزوجها بالف عيان لا يخرجها
فانه عند قنات الشرط يكمل لها من المثل **قوله** اما عن الاول فلان تمام من المثل عند اعترافت
الاوليا ومن باب الزيادة في المسمى الى احد المثل فيفسر المسمى بالابيض يجب بحجة التسمية
وبعضها بحجة من المثل واما عن الثاني والثالث التسمية انما تنجز من المثل فافاد في رده الله انما تمام الرضا
ولم يوجد فيما افادتم في الشرط فكانت العبرة بالخلاف عن التسمية بهذا حيا ينقض من شرط ما يصح
بطلان الرضا **والجواب** لا يثبت بها المصلحة من الوفاق فصار كحلوة الحارفين وهذا مع قولهم الحلو
العجوة النعناع **قوله** كحلوة الفاسدة في النكاح القويح كذا في الكسنة **قوله** وانما يتقوم بالتسمية
ابن المسمى انما يتقوم زابا عيم من المثل بالتسمية اما نفس المثل فوجب بحجة العبرة بالكلية
القويح لما عرف في مسمى المرفوعة كذا في الشرع **قوله** المقصود هو انما الدليل على المسمى اذا
كان اقل من مرفا المثل يجب المسمى ولا يزد عليه ولولا ذلك ليقول وانما يقوم بالتسمية انما يتقوم زابا
عيم من المثل بالتسمية لم يتم قوله ولنا ان منافع البضوع انما يتقوم بالتسمية ولذا عليه بطلان الخلف
الى التسمية كما كان هو المقصود بالزيادة عيم من المثل لم يكن عيمنا فيما يتقوم بها الجز مرفا
المثل والمطلوب هو عدم وجوب مرفا المثل او ازاو عيم المسمى لعدم وجوب الزيادة عيم من المثل فانما

انه يقال ان التقوم بنفس النكاح في الحقيقة بالوطء في العكس انما هو عند عدم التسمية عند وجودها
 فلا تقوم الا بها ولا تسمية الا في حق الزيادة على ما سمي الى احد المثلثات التسمية اقل من فلا يظهر التقوم الا
 بقدر التسمية ووجه الزيادة على لا يقال التقوم انما يتحقق على التسمية عند وجودها وفي ذلك ان النكاح
 ليس هو في ضمن النكاح الفاسد في حكم العدم فيجب ان يظهر التقوم بقدر المثلث او الفاسد التسمية
 لانا نقول التسمية في النكاح الفاسد ما لم يجر وحد المثلث لها حكم العدم لانا بها المثلث فلا يظهر
 التقوم الا بقدرها **قوله** لا تقدم التسمية اي حكم واذا كان المسمى معدوما حكم لا يجب خلاف ما
 اذا كان المسمى اقل من مخر المثلث حيث يجب المسمى ولا يجب الزيادة لوجه الرضا من المرافعة
 ومخر المثلث ليد هذا القدر لوجه بقدره فصار كانه التسمية صحيحة لانا بها المثلث كذا في الشرع
 وفيه ركائز بوجه يظهر بالتأمل وذكر ان **قوله** لا تقدم التسمية تقبل على عدم لزوم الزيادة على المسمى
 اذا كان اقل من مخر المثلث فلو كان المراد بقوله لا تقدم التسمية التقدم ما حكمنا وكان تمام التقريب
 هو ما ذكر من قوله واذا كان المسمى معدوما حكم لا يجب لزوم ان لا يجب المسمى فيما اذا كان
 التسمية اقل من مخر المثلث اذا التسمية فيه معدومة كما حكمنا فسادها وانما تقدم ما حكمنا لوجه عدم لزومها
 وليس كذلك بل الواجب في هذه القصة هو المسمى على ان الشارع قد نص بان التسمية في النكاح
 الفاسد في حكم الحقيقة ما لم يجر وحد المثلث وهذا التسمية لا يد بالمثل ولم يجر في ذلك الصيغة تكون
 في حكم المجرى من كل وجه لا في حكم المعدوم ولا حكم ان يراوا تقدم التسمية في حق الزيادة على القدر
 المسمى للخط بان التسمية في حق الزيادة على المسمى متى كانت التسمية اقل من مخر المثلث متقدمة حقيقة
 وكل فاسد للتسمية لقوله حكم المسمى لوجه حقيقة وايضا لا وجه لقوله ما اذا كان المسمى في
 او الصورة المثلث بقوله لا تقدم التسمية انما هي هذه الصورة التي ذكر بقوله خلاف الى اخره **قوله**
 في يتضح بالحيث وذكر في بعض الشروحات ان المراد بقوله لا تقدم التسمية التقدم في حق الزيادة على المسمى
 وفي نظرنا التسمية انما يجب في الزيادة على المسمى انما في المثلث فيجب في حرم النكاح
 في العقد الصحيح بالوطء في الفاسد فان تقدم التسمية في حق الزيادة على المسمى الى احد المثلث لا يضر لعدم
 الخاطا اليها الى عدمه وهذا **قوله** انما يتقوم بالتسمية بان المراد انما يتقوم زائد على مخر المثلث **قوله**
 ما ذكرنا ان التقوم عند وجود التسمية ليس الا بها وهذا التسمية موجودة لكون اقل من المثلث فلا
 يظهر التقوم الا بقدر ما سمي دون الزيادة لعدم التسمية في حق الزيادة انما تقدم التسمية
 بانها انما يتقوم بالزيادة على المثلث التسمية فساد كما ذكرنا بل الحق ان المسمى لا يتقوم عند التسمية
 الا بالتسمية **قوله** خلاف البسوع لانه مال متقوم في نفسه فوضيح الفرق ان البسوع يتقوم في ذاته اما
 متعلق في الحقيقة في متقوم بالزيادة على مخر المثلث بالتسمية وبقدره بوردو العقد فلو كان البسوع متوقفا
 في نفسه غير متقوم في نفسها من غير اعتبار العقد والتسمية كانت القيمة موجودة من كل وجه فلا يعتبر
 التسمية الفاسد التي هي موجودة من وجه دون وجه بما يلزمها فيجب القيمة بالقيمة ما لم يكن في حرم

وكذا هنا في العين في الابارة فهي متقومة بمخر المثلث او القيمة بوردو العقد لا بنفسها فيكون المثلث
 موجودا من وجه دون وجه والتسمية الفاسد ايضا موجودة من وجه دون وجه فاعتبرنا
 التسمية باحد المثلث فيما اذا كانت التسمية اقل من المثلث واحدا باعتبار المثلث
 فيما اذا كان المثلث اقل من مخرها بالا اعتبارين في كل التسمية والمثلث اقل من الاعيان فانها
 متقومة بالمثلث من كل وجه فلا يمكن اصدار المثلث الذي هو موجود من كل وجه باعتبار التسمية
 الفاسد الموجودة من وجه ولم يكن احد المتين في كل من الوجهين اذ لا يمتنع **قوله**
 وعليها العدة اي في النكاح الفاسد على تقدير الدخول لوجه العدة لزيادة الحاشية **قوله**
 للقطع بان الحلوة الصحيحة في النكاح الفاسد ليست باو في حال من الحلوة الفاسدة في النكاح
 الصحيح ما في شرع كالتقوم والاحرام وهذا كجب العدة بانفاق الروايات لمصلحة عن الوطء
 حقيقة فكذا في النكاح الفاسد او انما في غير ايضا شرع وهو ينكح من الوطء حقيقة فلا فرق فيه
 ذكر في النكاح ان الحلوة الصحيحة في النكاح الفاسد كالحلوة الفاسدة في النكاح الصحيح ثم لا يثبت
 لهذه الحلوة في لزوم المال لان المال لا يجب بالسك اما العدة فيجب احتسابا **قوله**
 ان الحلوة انما يتقوم مقام الوطء باعتبار انما تقف اليه والا فصار باعتبار المثلث والحلوة في النكاح
 الصحيح في الممانعة الشرع عن الحيض والاحرام متحقق بالذات لان الحنة بالعارفين باعتبار
 المثلث الذي يكون الحلوة في من الوطء باعتبار رجوعه في الحرمة لا يكون في منفاء فجعلت في حكم
 الوطء فيما يحتاج فيه وهو العدة دون المال اما في النكاح الفاسد فالجزم من كل وجه وكان
 عاجضا في نفسه لان الاحتياط انما يجب عزو الاشتباه والاستنباط في كون الحلوة في النكاح
 الفاسد بمعنى الوطء لعدم اقتضائه اليه باعتبار انتفاء المثلث من كل وجه فلا يجب الاحتياط
 وحاصل ان المعتبر هو البشارة دون النازل عنها وفي النكاح الفاسد عند الحلوة الصحيحة
 في البشارة فلا يعتبر **قوله** فلو كان الحاقا للبشارة بالحقيقة وفكر ان العدة عبارة
 عن حرمان تتحقق الى اجل وهو جرم الخروج والعوز والفرق بزدوم اخره والفرق
 والبشارة في الحرمان كالحقيقة **قوله** واذا فصح المولى الى ابي ولي القصر
 بان زوجه امرأة وضمن المهر والمراودى ابنته الكبيرة ثم بقوله فيما بعد كالحقيقة **قوله**
 ثم المراجعة بالخير في مطالبها زوجهها او وليها يعلم ان المراد بالثانية لكن الحكم وهو صحة
 الصمان لا يتفاوت بين الصورتين كذا في الشرع وهاهنا ان يحل وضع المسئلة على الاطلاق
 وما ذكر من قوله ثم المراجعة بالخير بيان الحكم في احدي الصورتين وصياتك نظيره في كتاب
 الجنائيات في مسئلة **قوله** ومن قطع يد رجل ففقد المقتوع يد عن القاطع ثم مات من ذلك
 انشأ الله تعالى **قوله** يصير ضمانا لنفسه وواغيره كذا في الفهمان عبارة عن فم

فلا يجب العدة وان كانت باجاء مع
 فلا يكون عده كالحلوة في الاجنبية والناحية المولى

فمنه في المطالبة وهذا لا يتحقق اذ امكن لنفسه وفي الحاشية وهذا لا يجوز لانه يصير مطالبا
ومطالبيا **جواب** لم يكن كون الاب مطالبيا ومطالبيا في حق ولده الصغير حتى لو باع مال
الصغير من نفسه كوزع انه يصير مطالبيا ومطالبيا **قوله** ان الاب يلزم الصغير حقيقة
العقد بيع مال من نفسه حتى اذا بلغ يكون المضمومة اليه لا الى الاب فكان المطالبة في هذا
بجدة الابوة بناء على من الصغير كما في النكاح فجاز ان يصير مطالبيا بجهة العقد كما يصير مطالبيا
بالنكاح مع كونه مطالبيا بالابوة **قوله** والمرارة ان عتق نفسها حتى تاخذ المهر وعقده ان
يخرجها اي يسافر بها الى اخر **قلت** هذا يشترط الى انه لو ادعى مهرها كان له ان
ان يخرجها او يسافر بها اي الى اي مكان شاء واشترط في النفقات الى ان التزوج في هذا
المرام للمقام فيه عرفا وشرعا وانه لا يمكن من نقلها بلا رضاها حيث قال واذا ارادت المطلقة
ان تخرج بولدها من المهر فليس لها ولكن لا في من الاضرار بالاب الى ان تخرج به الى وطنها وقوله
التزوج وتزوجها فيه لانه العزم للمقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من ناهل ببلدة فهو مقيم ولله
يخير الى في وينا هذا كلامه وانه يشترط الى انه لا يمكن من نقلها من مهر تزوجها فيه وان اخرج
مهرها الا ان يقال في المهر لا يمكن من نقلها وان كانت في موضع لم يكن التزوج فيه فاما
بعد انباء مهرها فيه تفصيل فذلك انما ان كانت في غير موضع لم يزوجها فيه فله ان ينقلها من ذلك
المكان وان كانت في موضع تزوجها فيه فان كان وطنها الاصل من مولدها ومشاها لم يكن له
ان يخرجها منه الا برضاها روايت واحدة والافيه روايتان على ما سياتي بك انشاء الله تعالى
قوله لتعين مهرها في البدل **فان قلت** فما فذلك اذا كان المهر عينا معينا قبل التبعين
اجيب بان مهرها وان كان يتعين في المهر العين قبل الاخذ لكن الاعلى وجه التقرر
والاحتمال ان يملك العين فينتقل الحق الى الفقة او المثل وحق التزوج في المنكحة متعين عا
التقرر لا يخلو البطلان فلهما ان يمنع نفسها لتقرر مهرها ايضا **قوله** ثم اذا وجد اخر وصار
مطلوبا **قلت** نعم اذا وجد اخر يكون المهر مقابلا بالظن ولكن الكلام فيما اذا لم يوجد الا
ان يراد الوجوب حكما بان قصد الزوج ثانيا بتزويل العقد الى الوطن مقام حقيقة **قوله** وصار
المهر مقابلا بالظن وقد يشك في ما اذا باع المولي امته بعد التزويج من حيث ان كل المهر يكون له
ولو كان مقابلا لغير الوطيات وجب ان يكون بعينه وبعبارة اخرى ضرورة ان بعض
الوطيات في ملك الباي وبعضه في ملك المشتري **جواب** ان الملك في المنفعة لا يثبت للمشتري
لان البيع لم يوفى له وانما يثبت تبعاً للملك الرقبة عند ذراع المهر عن حق الغير فاذا كان مشتري
به يمتنع الملك فيه لغوات الشروط فلا يكون الا استيفاء واقعا على ملكه فلا يتحقق شيئا من المهر
بخلاف الباي لانه كان ملك الاستمارة منها والتزويج وقع على ملكه فلا يتحقق المهر الا بعد
ولكن ينظر بالاختار الرضا عنه اذا كان في ملكه وتزوجها حيث يتحقق مهرها مع انه كان ملك

وهنا فيكون المشتري كذلك الا ان يقال ان منافع الاختار الرضا عنه عمدة المهر في الاية لا
لا يجوز له الانتفاع بها فكان الرضا ع اما المزدومة مرفعهما فتخرج عن ملك مولاه حيث تدل
في ملك زوجها والشئ الواحد يتحمل ان يكون ملكا لشخصين في طاعة واحدة فاقترنا بها
اخر شيئا منك عن قريب ثم هنا حيث وفكك انه ان اراد ان كل المهر مقابلا بالظن من
الوطيات باقتضاه فان ذلك يتحمل لا سيما ان يصير الشئ عوضا عن شئ ثم اخبر ان اراد
ان المهر يستسلم على الاول والثاني في نفسين لم يستقيم ايضا لان المرادة ان عتق نفسها حتى
كل المهر وعليه يجب ان لا يمنعها اذ استوفيت ما بقابل الوطنة الثانية من نصف المهر تمام النكاح
في حق الاول في برضا والجواب ان المراد هو الاول ولا سيما ان الوطنة الثانية مستندة الى الملك
او شبهة في حكم الواحدة بان يجعل كل وطنة مع ما سواها كواحدة هي يكفي بينها مهر واحد والا
بمقابلته كل وطنة مهران لان عوض الوطن الواحد تمام المهر حتى ان الابن لو وطى جارية الاب
بنفسه انها حلال وجب له وطنة عقدا ومع كانت في حكم الواحدة امكن ان يجعل كل المهر مقابلا
كل واحد من الوطيات فيكون لهما ان تحبس نفسها عند اراوة كل وطنة حتى تاخذ المهر كله
ربما ينجل ما ذكر من اشكال الاول لان كل المهر مقابلا لوطنة المصداق في ملك الباي فتقرر
فيه ثم لا يتحقق المشتري اذا وجد وطنة اخرى ملكه لان المهر وان كان يصير مقابلا لوطنة الباي
اولا يمانية فيه اتحاد الوطيات حكما ولكن في الاستحقاق بين عاين فيعتبر الا سبق بخلاف العقد
فانه لا يمانع فيه ايضا لان حق المولي لا يمنع تعلق حق الجارية في طنة الجاني عليه الاول لا يمنع
وفكك ان الحق هناك في ذمة المولي اذ هو المطلوب بالرفع او الفداء والذمة مستمرة
فصار كالدون الملاحقة اما استحقاق المهر فببارة عن فلكه والشئ الواحد لا يقيد ملكين
مختلفين ثم يشك في ما اذا وقع وطنة الباي بان باعها قبل ان يتزوجها بها فانه يجب حينئذ
ان يكون المهر لمشتري الا ان يقال ان المهر يجب اولاً بمقابلته فله المنكحة ثم يستقر في المصداق
على حسب وجودها علم ما عرف في الاشارة انه يجب الاخر بمقابلته العين ثم ينتقل الى المنفعة
عند وجودها فيحق الباي المهر لمصادفة النكاح في ملكه ان وجد الوطن في ملك المشتري او
وانتقل الخصال من العين في ملك المشتري الى المنفعة لم يتحقق المشتري سبق استحقاق الباي وتزويجه
بالقصد والله اعلم **قوله** حيث شاء لقوله تعالى اكنوهن من حيث سكنتم وقد تقرر ان المهر
في اكنوهن المطلقات بدليل سابق الالبه وسبقها حين احتج به علما وناعه وجوب النفقة
والسكن فلا يترفع بدليل على جواز نقل المنكحة حيث شاء **قوله** هو الواجب الاصل في
باب النكاح في شكل على قول محمد رحمه الله عامر في سبيل الاول وقع والاوكس في وجه قولهما
ان الموجبة الاصل في النكاح هو المشتري **جواب** ان كلام من مر المثل والمشتري اصل من وهما
المثل فهو اصل من حيث انه فيه البضع وانه يجب عند اطلاق العقد عن النكاح ولما لم يكن في

المشترى حيث لا يبيع بالمثل الا عند الحاجة ولا اعتبار له عند وجوده وفي سبيل التسمية
موجودة من وجه حيث يمكننا الاخذ بالاقول فلا يبيع بالمثل لانه موهوم عن المسمى في الاعتبار
لما كان من المثل افسد من حيث انه قيمة البضغ وحيث اعتبر قوله من يشترى
من المثل افسد لان التسمية لا تكون اقل من قيمة البضغ **فان قيل** اذا اختلف
المتبايعان في الثمن وقيمة البضغ بشرا لا يبيعه لا يبيعه قوله وان شهد له الظاهر **قلت**
القيمة لا يمكن اثباتها فتنسب بطلان العقد ومن المثل على اثباته بطلان العقد فافترقا **فان قيل**
نظر اما اوله فلان الصباغ ورب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر في حكم قيمة البضغ
مع انه قيمة مما لا يمكن اثباتها بطلان عقد الاجارة فانها اذا اطلقت لا يجب قيمة البضغ بل
تقدر الاجارة ويجب اجر المثل كما هو الحكم في سائر الامارات الفاسدة وانما ثانيا فلان الاثران
الذي ذكر من عدم امكان اثبات القيمة بطلان العقد وامكان اثبات من المثل لا يوجب الاثبات
في قول من يشترى من المثل من المتناكرين وعزم قول من يشترى له قيمة البضغ من
من المتبايعين لان قول القول مع البضغ لشرا وده الظاهر وشها وتكون قوله موافقا
للمثل لئلا يبيع باعتباره ان يثبت بطلان العقد بل باعتباره ان الشك لا يلزم بالتسمية اكثر
من من المثل عاقبة وكذا لا يلزم الزوج اكثر من المثل فافترقا المتبايعين ايضا لا يلزم اكثر من قيمة
المشاع عاقبة فلا يفرقان في شها وده الظاهر بل يوافق وعقابه ما هو قيمة المفقود وانما ثانيا فلان
البضغ المطلق عن تسمية الثمن فاسد والواجب في البضغ هو القيمة فلا يملك انما لا يثبت بطلان
البضغ بل الجواب ان التباس في اختلاف المتبايعين في قدر الثمن وان كان هو حكم قيمة البضغ الا
لم يجعل حكمه بالنقص على خلاف التماس وهو قوله على التام اذا اختلف المتبايعين في التسمية فافترقا
كما في ذرا و **فان قيل** ان المتعة موصوفة بغير الطلاق كمن المثل حيث انما قبله كمن وقدره
بان التكم يعرف من يشترى له الظاهر ومعرفة انما يحضر حكم من المثل حيث ان التسمية لا تحل عاقبة
اما حكم المتعة فلا يثبت هذه المعرفة للتعطيل بان نصف المهر لا يلزم ان يكون موافقا لقيمة مثلهما حتى
يغير حكمهما بغيره من يشترى له الظاهر بل نصف المهر في العاقبة يكون اكثر من المتعة فيجب ان
حكم من المثل وكون المتعة كيف ومن المثل هو الواجب الاصل غير انه يسقط بالطلاق قبل الدخول
ويجب المتعة خلفا عنه فيجب ان يكون الاعتبار في الحكم للاصل الذي يكون التسمية مع موافقة العاقبة
وقد التمتد التي هي عارضة يجب خلفا عن من المثل وانما الجاهل ان الجاهل هذا الى ثمان نصف المهر ومن
والمرص فيه من المثل الذي لا يجالعه المهر ومن عاقبة وكون المتعة على ما لا يكون **فان قيل** ان الواجب
بالطلاق قبل الدخول فيما اذا كان المهر مسمى هو المتعة المقدرة بعد التصف ما عرفت ان نصف المهر
طريق المتعة فلما وقع الاختلاف في نصف المهر من ذلك في المتعة اختلف في قدر المتعة
الواجبة ابتداء وفي الظاهر اختلاف في نصف المهر ومن واعتبار الظاهر بوجبه حكم من المثل لئلا يفرقا

معرفة نصف المسمى لا يحضر الى معرفة المثل والمهر في معرفة من المثل واعتبار المتعة بوجبه
حكم المتعة لانه في المتعة اختلاف في مقدار المتعة الواجبة ابتداء **فان قيل** المتعة الواجبة مع قسمها
وهي قول بل هي الف والواحد والواحد في هذا الوجه لانه الواجب هو حكم المتعة فافترقا
اعتبار المتعة من الاختلاف وده الف وده الف وده الف **فان قيل** ان الزوج اذا
ادعى الالف والمائة الا لغيره فان كان موثقا لها او اقل فالقول قوله مع عينة في النكاح
المزوجة فانه يشترط اعطائها العن على سبيل التسمية لاجرا الزوج في ان يجعلها او ارفع
لان النكاح كقرار فثبت ما اودعه المراجعة وان خلف اعطائها الف على سبيل التسمية ايضا
وان كان موثقا لها الف او اكثر فالقول لها مع عينة بما اكرت من الخبز من المثل فان نكلت وجبت
الالف باعتبار التسمية وان خلف لم يثبت الخط ووجبت الف الف سمي بانها فافترقا باعتبار
من المثل في غير الزوج في الف التي وجبت باعتبار من المثل ان شاء جعلت فافترقا او ارفع **فان قيل**
وان كان موثقا لها الف وجب ما يتاها فان نكلت وجب الالف ان تسمية وان نكلت وجبت الالف
سمي وان خلفا يجب الف وجب ما يتاها الف تسمية ومن ثانيا باعتبار من المثل وهذا يشترط ان
وجوب المسمى وان يقر عهده وجوب من المثل في هذه المسئلة فافترقا من المثل مع التسمية في بعض الوجه
كما عرفت حتى انه لا يجب له في المسمى بان يجعلها او ارفع او ثانيا في من المثل بان يجعلها او ارفع
او ثانيا في **فان قيل** ان المسمى عبارة عن عينة ما اتفقا على تسمية في العقد ولا شك ان وجوب
عينة ما يتاها بوجوب من المثل وان لا يحتمل معه وهذا لا يجمع من المثل مع المسمى او الالف الذي
يعرفه الزوج الذي لم يثبت كونه مسمى في العقد لانكارها تسمية غير انها يجب على طريق المسمى غير
عينة ان يجعلها او ارفع او ثانيا لانها اسقطا الخيار بانها فافترقا وجوب الف وده الالف سمي
حتى يجمع مع شيء من من المثل خلاف ما اذا تزوج مع بدين العبد فافترقا لانه جمع التسمي
فلا يملك هو العبد او الاشارة هي المعبرة فكان تزوجها مع عبيد وهو تسمية الحرا بطله فنفى الزوج
على العبد فيكون جميع المسمى هو العبد فيجمع وجوب المهر المثل في قولنا الف سمي والف باعتبار من
المثل يجب الالف بجملة التسمي وطريقه الا انه سمي حقيقة لظهور ان تسمية لم يثبت خلفا و
اعلم لانه هو الاصل عندنا ان عند ابي حنيفة وقدره من الف وده في الكتاب فيما تقدم في
سبيل الزوج مع هذا العبد او هذا الحرا واحد هو ارفع ان الاصل عند ابي يوسف رده الله ووجه
رده الله والموجب الاصل في النكاح هو المسمى فلهذا روي عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة
ما فينا **فان قيل** وان كان الاختلاف بعد موتها في فصل المسمى هل كان في حنيفة رده الله القول
قول من التسمية ولا يقع شيء وعندهما يقع من المثل وعليه الفتوى **فان قيل** بدرع التراض
اقرانها يعني ان من المثل يختلف باختلاف الاوقات فافترقا المهر والتراض اهله فافترقا
تدريج التراضي الوفاق على مقدار من المثل وفي هذا الطريق اقول لم يكن المهر متساويا لغيره

في نظر ان قيم الاشياء ايضا يختلف باختلاف الاوقات مع ان تقوم المهر لا يمنع من القضاة بها
الا ان يقال الاختلاف في افراد الالة الحش منه عدها علم ما عرف في غير موضع وعندها لا يظهر
بذلك اختلافها فيمكن بالاشارة لا حقيقة ولا تقر بها ويبدو علم الفاضل الاعتبار بالمثل ويقتضي
ذلك الى الجرح والخروج مدقوع بالنقص اما قيم الاشياء وانه كشيء يختلف باختلاف الاوقات
فلا يخفى ان التفاوت بين افراد المال ليس من التفاوت في احوال الناس فيمكن للفاضل الاعتبار
بالمثل ولو مع نوع عسر لا يقال فيه العبد يجب بعد تقاوم العبد مع ان التفاوت في احواله للورث من احوال
الانسان الحش مع لا يقسم العبد قسمته جميع الا بالوراثة لانا نقول **انما** يجب قيمته من حيث انة
مال ومما لا اعتبار هو ما يقدر التفاوت في احواله بما يتحقق فيه بعد موته من زيادة التفاوت مع
ما فيه من قلة التفاوت من حيث المآلة فيصير ما لا يدرى كمال الزوجين قبله فلا يبا في الجواب
القيمة اعتبارا بالمثل الغرض في كالا في التفاوت في احواله لان الجواب من المظهر في جميع
الزوجين او احوالهم المظهر كسب السبق في الجواب احوالنا للبعض فيقتضي ما يبالغ التفاوت بها في
القيمة لانها في معنى البيع الذي يكون فيه المضافة فوجب ان يعمها في جميع التفاوت وان لم يبلغ
في حصة **قوله** فبهم من يوزن الفاضل من المثل في اشارة الى ان الفاضل لو كان قد قدر ماله
شكها في حال حيوتها ثم ما اخذ من تركته او المتقدر هو لانه من ماله بعد موته اما لو كان
في حال حيوتها فلا يوزن في شيء ولا يعتبر **قوله** لانه يتعارف هدية فكان الظاهر كذلك **قوله** وقد يقال
هذا الظاهر كذلك **قوله** وقد يقال هذا الظاهر يعارض بظاهر اخر وهو ان المهر واجب والظاهر ان
يسعى في استظهار الواجب وكان القول له لانه المكمل فكان القول له في جهة التحليل **جواب**
ان الظاهر في القوة بحيث تعارض الظاهر المذكور على ما لا يخفى **قوله** والربوا مستثنى عن عمومهم
اي عن عمومنا اما ان لا يتعرف لهم في ما بعد دون ظلاله فقولنا عليه السلام الامن اذ في قلبه
شيئا وبينه عنه اتي الله عدم التعرض بل يتعرف له بالجمع والابطال فرق المصنف رحمه الله بين
الربا والربوا فجعل الربا احوالنا في الاوبة كلها وجعل **قوله** مستثنى عن عمومهم وانه مستثنى عن الربوا احوالا
في وبنائهم ولكن ذكر الامام في الاصول ان الربوا كالتزاحم حيث قال ولا يلزم عليه احوالا
لهم الربوا لان **قوله** ليس بل بانه هو مستثنى في وبنائهم لان من اهلهم بانيهم تحريم الربوا **قوله** مستثنى
حياتهم ما اشبه في كسبهم لانهم معا ومن ذلك كذا الربوا وذلك كذا **قوله** مستثنى عن الربوا **قوله** مستثنى
قالوا انما البيع مثل الربوا في ظاهره علم وبنائهم علم احوال الربوا **قوله** مستثنى عن الربوا **قوله** مستثنى
ولعل ان الربوا احوالهم في وبنائهم فيمن لا يتبين نوع تفاؤله **قوله** وقد تلو اذ عبادته عندهم
تركتهم في تدبيرهم في باب الربوا **قوله** بخلاف المستثنى من خلاف ما اذا اشترى الذي غير اسم
قبل القبض فانه يتحقق ولا يوزن القبض وقد يشك الفرق بين هذا وبين ما اذا اشترى العبد المستثنى من القبض
فانه لا يخفى العقد بالبيع المستثنى من القبض في كتاب الرهن وجوابه بما يشك في البوع **قوله** لانه من فوائدهم

اخذت منه كذا عند اشارة الى ان القيمة في فروات النعم وعن هذا قالوا ان امركا فخر او
خزير عشر من الخزير والخنزير ولكن يشك في ان اشترى من ودار من في خنزير وشيئا
سهم فانه ياخذ الدار بقيمة الخنزير كما اخذها بقيمة الخنزير فلو كان قيمة الخنزير حكمه فيها لم يجر اخذ الدار بقيمة
وجوابه ان الشئ لا يعطى قيمة الخنزير عوضا بل عن الدار المستوفى بقيمة الخنزير لا يجوز اخذه
واعطاه عوضا عن الخنزير اما اعطاه قدر قيمته عوضا عن غيره فلا يمنع منه **قوله** المستثنى من الشئ
انما هو قدر قيمة العين التي بيعت الدار بها عوضا عن الدار فلا يمنع عنه اما العاشرون والزوج فاما ياخذ
ان قيمة الخنزير عوضا عنه لان العين بهذا المستثنى منها غير ان عند تقدير قيمته العين يصار الى القيمة
فان لم يجر اخذ العين لم يجر اخذ القيمة عوضا **باب** **نكاح الرقيق** **قوله** وقال مالك
رحم الله يجر لان النكاح من خواص الامة والعبد فيها سبق على اهل الحرية فهلك كما علكه لا يجر
بالجود ولان ملك رفعه شيء يملكه وضمه والعبد يملك رقيق النكاح بالطلاق يملكه وضمه وال
يذكر **قوله** فله السلام اي عبيد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر لان القياس مقدم عده على الحي
وان كان الراوي فيها والا قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لانه خفي عنه
الاقرار بالجمود والعقاص والطلاق فيقتضي النكاح كجامع ان كلامنا من الدم والحيوة والنكاح من
خواص الامة علم ان الامة اشارة الى ان عزة باعتبار المملوكية وهو غير مملوك فيها فهو من خواص المملوك
فلا يكون عاجزا عنه والنكاح من خواص الامة بالاشارة فلا يتناول **قوله** لانه يملك الطلاق فيملك
النكاح **قوله** ان الملازمة عقلا انما هو بين الطلاق ووجود النكاح ان الطلاق عبارة عن ازالة
النكاح وازالة الشيء يستدعي سبق وجود الملازمة بين ملك الطلاق وبين ملك النكاح
لا عقلا وهذا هو ولا شرعا لانه اول المسئلة وعين النزاع ولا يشك من ولا يلزم الشرع يتحقق
الملازمة بينهما **قوله** لان في تنفيذ نكاحها يقتضيها يشك في اقراره بالجود والعقاص مع انه في
استحقاق عند اية حقيقة وبقية عند **جواب** بانه لا يغير مملوكا فيما يتعلق به خطاب
الشرع والجود والعقاص واجب على من خوطب بهما والعبد منه والقيس ينبت في ضمن احوال
الواجب فلا يباي به كذا في الشرع **قوله** عيب فيها اما في العبد فليست ماله في المهر والنفقة وبالبينة
ملك مولاه اما في الامة فلا يجرم عليه بغيرها والاستمتاع بها **قوله** **نكاح الرقيق** **قوله** لا يمكن
ان يصح نكاح العبد حتى يحرر الرقي ولكن لا يظهر في حق المولى حتى لا يباي رقيقته في المهر ولا يجر
بالنفقة الا بغير ان العبد المحرر لو اقربا للدين يصح اقراره وان كان لا يظهر في حق المولى في حق العالم
بذلك الذين يوجد العبد بعد العقد فليكن النكاح كذلك **قوله** لان ان يقال هذا ويلزم استمتاع
التفدية في حق المولى لما فيه من الاضرار به ولا امتنع في حق المولى امتنع في حق العبد ايضا المولى
بالفصل او يقال لو صح النكاح وهو غير مشروع بدون المهر وجبت المهر **قوله** لا يجر لان كان كره
الاستملاك فيلزم القول بظهوره في حق المولى وفيه اقرار به **قوله** ويملك تزويجه امته اي هو او عبد العزة

اما لو تزوجها من بعد نفسه فلا يكون في ظاهر الرواية لانه ليس من باب الاكتمال وفيه نوع
ضرر لانه ربما يبيع الامة فيبطل النكاح فيجب على العبد تنقيتها وهي امة الغير وعن ابي يوسف
رحمته انه يجوز لان فيه اكتساب الولد من غير ضرر او المهر لا يجب على المولى وتنقيتها كانت
عليه قبل النكاح كذا في الذخيرة **قوله** ولا يلزم تزوجه بنسبها وان كان لاكتساب لان هذا الزوج
ليس لاكتساب المال بل للتخصيص والنفقة فان مقصودهما من تزوجه بنفسها شيء اخر
سوى المال فلم يكن مما شاع له عند الكتاب بخلاف تزوجه بغيره لانه لو كان يكون مقصودهما المال
من المهر والنفقة والولد فافترقا **قوله** يسمى طلاقا ومفارقة فخرج عليه عند فقهاء الجهمية لان
المولى لا يملك الطلاق فلا يملك الطهر الا امر به وهو يملك الرد فيكون في حال العبد المهر والنفقة
على المولى بخلاف العتق او اذنه رجلا امر به فقال الرضا طهرها حيث يكون اشارة لان الزوج مع
ملك الطلاق فيملك الامر به فليس هناك تقدير الحقيقة حتى يخرج عن الرواية **قوله** او هو اذنه ان يملك
او اذنه من ضعف لا يتقاض بمسئلة العتق **قوله** ان اللفظ مطلق يخرج على الإطلاق
قال في النكاح الفاسد بمجرى شرعا وهو كما هو عاقل وهو ان الحقيقة توجب المصير
الى الجواز فلا بد وان يصرف مطلق اللفظ الى الجواز كما لو كرر رجلا بالزوج **اجب** فملك النكاح
كما يملك التصرفات ما عرف ان الرق لا ينافي ما كلفه غير المال الا ان المنية بقيام حق المولى وقد استقط
بالاذن فيصرف ما كلفه في الجواز والفاسد ولهذا اوافق في نوع من الجارات ان كان ما فوضا في
سائر التصرفات **قوله** ما عرف ان اوافق بنكاح امرارة بعينها لم يكن لان تزوجه بغيرها لم يكن الا اوافق
بالنكاح كما لا فائدة بالتجارة لما يخصص بامرارة عنها المولى كما لا يخصص بنوع خصصه من انواع
التجارة الا ان يجب بان العبد ان كان يتصرف بعد الاذن بالنكاح باعتباره ما كلفه فبغيره
النيابة من المولى من حيث انه لا ينفذ الا باذنه وقد ذكر وجوب بطلان نكاحه على هاتين الاذنين بتزوجه
امرارة بعينها فقلنا بطلان نكاحه في غير التي عنها المولى احتياطا **قوله** ممنوعة على هذه الطريقة وان
الحاجة الى اذنه المولى لشغل المهر برقت لا يملك البضعة لانه في حق بيعه على اصل الحرية بدليل ملكه من
ازالة هذا الملك استطلاعا على رأي المولى والفاسد فيه مثل الجواز لان الشغل يتعلق بمالك
مسئلة البيع فانه عند منع نفسه عن ملك البضعة وعن شغل فتمت بالامر وهو على طهره **قوله**
فيض المنع منها ولا ينفذ ركنه الا بالنكاح الجائز لان ملك البضعة لا يثبت بالامتناع وههنا امره في
ملك البضعة لا يبيع لكونه ما كلفه وانما يصح بشغل الرقبة وفيما يتحقق بالامتناع والجواز بالتصرف
الامر الذي عليه المولى غير ممنوع على هذه الطريقة الاولى معول عليها دون الثانية لان
المولى مالك الا نكاح على العبد ولا يملك العبد على غيره ولا يملك العبد على نفسه
لا يملك المولى على الامر به ان يملك الاقرار بالتصديق على نفسه دون مولاه وملك المولى الاقرار
مع عبده بالدين والعبد لا يملك الطلاق وهو المولى كذا في الكافي وقد يقال بل المولى عليه هو الطريقة

الثانية **قوله** فيكون المولى احد هما ان المولى لو باشر تزوجه العبد عنه عتقه مع رجلا واحدا لا ينفذ
كلام المولى اليه فيكون المولى شاهدا اخر فلو لم يكن العبد مالكا للنكاح برع على كافي وجب ان لا
كلام المولى فيكون المولى عنه عتقه شاهدا لان استقال كلام المالك الذي هو الاصل الى غيره ليس
بمعهود وثانها ان العبد لو باشر النكاح بدون اذنه ثم احتققت له وللمالك ما كلفه كما لا ينفذ
برعائه بعد العتق فعلم ان الاذن هو الطريقة الثانية والبرهان اشار الامام في الاسلام رحمه الله بقوله
والرق لا ينافي ما كلفه غير المال وهو النكاح والدم والجوع نعم يشكر عليه ما لو عين المولى امرارة حيث
لم يكن له ان تزوجه غيرها ولو كان مالكا للنكاح كان الاذن اسقاطا للحق ونكاح المولى لا يخصص
بامرارة عنها المولى **قوله** قد ذكرنا **قوله** الا انه اوضح النكاح بالدليل المصريح وهو قيام ملك المولى
والحاجة الى التخصيص وجب الدين بسبب الامر له ويشكر بان العبد مالكا للنكاح ونكاحه المخصص
وبما يشمله فوجب القول لصحة نكاحه وان لم يافقه المولى ثم اوضح النكاح وجب الدين بسبب
لامر له فثبت ان من الاستهلاك فيظهر في حق المولى كما يظهر تزوجه المولى في حق الغرامة وهذا
برو على الطريقة التي اختارها الامام في الاسلام رحمه الله ان العبد يملك النكاح كما يملك الدم والخدمة
اما لو اقرم انه غير مالك له كما هو متفق عليه فلا **قوله** انما ابطالنا نكاح العبد بدون اذن المولى
بالحرية وهو قوله عليه السلام ايا عبد تزوجه بغير اذن مولاه فهو عاهر لان ما كلفه امر الله بقتل
القياس على الجواز وان كان الراوي فيهما **قوله** وقال عليه المهر لولاها اعتبار المهر ما عتقت امرها
ويشكر عليه ما اذا قبل المشتري المبيع حيث لا يرجع بنقصان العيب في ظاهر الرواية فلو كان العتق
كالموت عتقت الله وجب ان يرجع كما هو رواية عن ابي يوسف رحمه الله فها نحن نبحث في ذلك قالوا لو
المولى العتق صياحا **قوله** ان لا يسقط المهر عند اذنه عتقه رحمه الله لانه ليس من اهل الجواز حتى لا يرجع
عن الارث بقدر المهر ولا يوجب عليه الفأرة **قوله** كما اذا ارادت الحرية فبغيره لانه لامة او اذنه
او قلت ابن زوجه الممنوع من قال لعدم سقوط المهر لان المبيع ما جاز من قبل من له الحق وهو المولى ومنه
من قال بسقوطه لانه يجب له ان يتنقل الى المولى او افرغ من حاجتها حتى لو كان عليها دين
يصرف الى ماله **قوله** فثبتا بغيره ما عتقت انما فلا يكون اضافة العتق اليها حقيقة لان تمام العتق بالحرية
ولا يتم الا عند سقوط اهلته العتق فلا يتحقق العتق منها ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله انما هو
وعلق عليها وانما ينسب العتق اليها ازا وكذا هو لان لم يثبت عليها شيء من احكام العتق فثبت
وكتما وتعتق المفقود عليه يتحقق بعد الموت وبعد لم يبق احدا للعتق اصلا فلا يضاف العتق
والمولى اهل العتق فثبتا في ذلك في الكافي ويشكر بما افرغ من نفسه وحرره عتق ايضا
حيث يجب على حاربه نصف الدية فلو لم يكن مضافا الى نفسه لكان قدر عتقه بلا ذم على المولى
على الغير كالدية وليس كذلك **قوله** مقتضى احكام الدنيا **قوله** وهذا يشكر ما سلكه في كتابه
من قوله واما العتق فمذكور في الرواية عن ابي يوسف رحمه الله انه يرجع لان قدر المولى عبدا لا يتنقل

حكم في ما يرى فصار كالموت حقت الله فكلوا انما هذا كلامه فوجب الكفارة بقدر المولى في عبادة اولاد
ان كان ملكا وينا وبالم يبيع ما ذكره من انه لا يتعلق به حكم ولا لم يبيع ما ذكره من انه معتبر في احكام
الدين فيجب الكفارة **قوله** فان الاقارب في النول الى المولى اعلم ان النول جاز في الجدة خلافا لبعض
الناس واستدل على جواز بقوله فاما فاقولكم اني سبتم اي غيري وغير عذر وبقوله عليه السلام اعزوا
او تغزوا عن ان الله تعالى اذا اراد خلق بشعة فهو خالقها فيمن النول ونزله ان مباح وما روي
عن جابر ان قال كنا نعرف والبر ان نزل فبلى فذكر النبي عليه السلام فلم ينهنا ومن جابر ان رجلا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان لي جارية في حادتها وانا لطيف عليها وانا لطيف عليها واكره ان تغل
فقال اغزلتها عنها ان شئت فانه سياتيها ما قدر لها فسكت الرجل ثم اياه فقال ان الجارية
قد حبست ففكها قد افترقت ان سياتيها ما قدر لها وبانه امتناع عن الكسب **كتاب** حبس الولد
وانه جاز في الجارية وما روي عن حمزة بن عمار عن حمزة بن عمار عن حمزة بن عمار عن حمزة بن عمار
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس وهو يقول لقد سمعت ان النبي عن الغيلة ففكر في الرق
وفي العارس فافهم فيقولون اولادهم فلا يفر اولادهم ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم ذلك الا في **قوله** وقفا للزينة اي وقفا للزينة رتبة ملك بحيث الزوج عليها وهذا
الفرق بينهما فبعد خلاف ضرره في بطلان ملكه فانه يلزمه فتمت الزينة عليها والفرق العقدي
اوتي ليدفع بهجلا في **قوله** واستناع الفتوة في المولى وقد زال **فان قلت** يتحقق بما افترق
العبد الجارية في النكاح في النكاح المباشرة مستقلة منه وما افترق في الفتوة
رجلا امرأة ثم وكل الزوج بالنكاح لا ينفك النكاح المباشرة دون افاضة الفتوة وما افترق المولى
الا بعد ثمانية الاقرب او غاب عنه متقطعة لا يبيع الا باجازه مستانعة وما افترق المولى مكاتبه
الصغير توقف النكاح على اجازتها وحققت لا يجوز فذكر النكاح الا باجازه مستقلة من المولى **اجيب**
عن الاول والثاني بان الامور بالسفر او اوقاف امره يبيع والا لا ونفا الملك ليس ملكه
وكذا الاجازة في اسوط الشهادة والاحباب والعتول في النكاح وومنها الا انها جازة من العبد
استحسانا لان المعقود من الاحرام بالزوجة سخر رتبة العبد بالمرء والحقائق والعقد فاحصل بالاجازة
فلا جازة من النكاح لبعض الثمن من كذا والامور بالسخر ملك بعضه وهذا خلاف المتفق لانها لا
تلك النكاح بالامر حتى يعتبر موافقة الامر بل **عكس** بخبرها فينفك كما لو كانت حرة عند العقد والى امر
ان حق المولى برؤس بالتفق مطلقا وبالا فة والوكيل برؤس **عكس** يعتبر موافقة الا يرى ان المولى
لو عين امرته بغيرها فليس لها ان تزوج غيرها فكذا الوكيل وعن الثالث والراي ان الا بعد من يات
النكاح لم يكن وليا فلا يباي في عواقبه متقطعة في راد الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصل فيجب
توقيف على اجازته افاضا وليا عليها من الكسب الاصل وكذا المولى له ولاية اخرى بالولادة افاضا
عققت المكاتب الصغيرة فصار كولي آخر فوقف على اجازته ولا ينفك بعد الفتق باجازه وانه كان

فكده

عكس الاجازة قبل الفتق وهذا من اوجب الحائل حيث يملك الا فة قبل الفتق لا بعد وومكاتبه اعلم اعتبر
رضاهما للكتابة وقد ارتفعت بالتفق وحديث الولاية للمولى عليها بالولاية فيفتقر الفتق اجازة الولاية
وتولين ان الولاية على الملك تب است الا بالملك لانها مرفوعة والرق بناء الولاية لا بسبب الملك والملك
ليس كالصالح المولى حتى يخلص له الولاية عليها بل هو ملك رتبة والملك بغير الولاية للمولى من وجه
من وجه فلا ينفك نكاحها الا برضاها فاما بعد الفتق فمخلص الولاية للمولى كونه الفتق اخر العصبية
فلا يتوقف النكاح على رضاه لا يتعال الصغر لاني في ولاية الاطاعة فكيف يكون المكاتبه مع وجودها
لان بناء الولاية من وجه ولا يثبت للمكاتب الصغيرة الا الولاية من وجه حتى يعتبر معها ولاية المولى في
ولاية مع ولايتها فيصير مجموع ولاية مطلقة وقار ان رة رة انما يجيب عن الاول ان الا فة كالمهر عن الفتق
ولو جاز النكاح المبني على الا فة لم يكن الا فة فكله فيمنع المولى **قوله** فذكر ان رة في كتاب المأدود
عند قوله ولا يتحقق اي الا فة في النكاح انا لا استأط الحق في التجارة استأط لا انا به وبني على
ذكر الفرق بين الا فة بالنكاح والا فة بالتجارة من حيث ان الاول يخصص وون الثاني في اذن
نكاح امرأة بغيرها لم يكن له ان يزوج بغيرها ولو اذن بغيره كان ما ذونا في التفرقة كلها وقد فرق هنا
بان الا فة في النكاح كالمهر فيكون استأط فافض **قوله** ان فذلك مبيع ما اختلنا فيه من ان العبد ملك
النكاح كما في سائر التفرقة فيكون الا فة به فخر المهر واستأط المهر كالا فة بالتجارة او مملوك فيه انا به كالمهر
وقد ذكرنا الاختلاف ما يروى عن المدعيين فليس هو اليه **قوله** منافع مملوكه لهما وجب البدل لهما **قوله** ينفي ان
المهر لسيدها لا يستأط المهر الى الاصل كما لو تزوجت بان المولى ولم يدفع مباحا حتى اعتقها **قوله**
حكم الانسان بغيره مما لا يختلف **عكس** لا فيما يختلف وهذا يختلف لان المشتري زمان الثبوت الامة و
العقد السيد واما كان المشتري زمان الثبوت الامة فيمنع اسنا وهذا الاستحقاق لانه لو استثنى
الا استحقاق الى زمان العقد يطر هذا الاستحقاق زمان الثبوت فيبطل الاستحسان من حيث يثبت
في الكافي **قوله** اما اولاد فانه يتحقق بما افترق عيدا فاعقبة مولاه ثم دفع السهم به فانه يجب
للمولى عند اني حبيفة وابي يوسف رحمه الله من حيث انه يصير قاتلا من وقت الرمن اسنا واولاد
مملوك في تلك الحالة فقد ظهر حكم الاستحسان مع اختلاف المشتري افاضا في زمان الرمن وهو المولى
وزمان الثبوت هو العبد واما ثانيا فلان اختلاف المشتري يطر الاستحقاق كما افاضا في زمان الرمن
او جرم ثم اعتق مولاه ثم سرى الى النفس ومات منه لا يجب بعد الفتق شيء اي لا يفتق وفي العبد ولا
للمولى وانما يفتق النقصان وانما كان كذلك لا شبهة من اني لان المشتري حال ابتداء الحياة المولى
وحال السرية العبد لم يرد واما كان المشتري فمخرجه مختلفا رة ان لا يجب المهر اصلا للمولى ولا
للامة كما في مسئلة الجوز فانه ظاهر ان المشتري هنا هو الامة لان المهر يجب لهما ثم ينتقل الى المولى اذا
فرغ من حاجتها حتى لو كان عليها من يفرق الى وبنها فليس هنا اختلاف المشتري اصلا لان مسئلة
ولما كانت حقة للمهر في الامة لم يكن المشتري هنا غير ان المولى كملها افاضا عن حاجتها وقد وقع الشر بوث

لا تفتش بالنظر الى حاله الا انما هو لا تفتش الى العاقل فذا ثبت الخلاف بان تفتش المهر لها الفرو
ثم العليل بولسه لانه استوفى ما مع فلو لم يبق لاني لا يفتش بها اذا اعتقت بعد ما تزوجت بلا روث
السيد ثم ماتت قبل الدخول حيث يكون مهرها مع انه يستوفى منها ففعل ان وجوب المهر هنا
بغير العقد وانه استوفى الخاف وتفاوت في ملك الامة فيجب ان يكون المهر لها سواء طرما قبل العقد
او بعده اذ لم يدخلها الا ان يقال لا سكران المهر على العقد وتباكر بالدخول قبل ان العقد هنا يفتش في ملك المهر
ويفتش في ملك الامة حيث بعد عقربا وانما بعد العقد ففكر منها في بعضها ثم التفتا ويستدل في وقت الانفاذ
والاعتناء فانه في وجه متصرف ومنه وكان النفاذ من وجه في ملك المولى فانه في ملك المولى فانه في
بالوكة وهو الدخول في ملك المولى اخرنا فذا في ملكه ففكر المهر له فانه وجد في ملك الامة اعتبارا فذا في
ملكها فيكون المهر لها **قوله** يستدل في وقت وجود العقد فان قالوا حكم النفاذ لا يفتش في المهر لانه
معدوم والاستناد يظهر في المهر **قوله** بل يظهر هنا لانه المهر في حكم الاعيان او يقال اظهرنا
حكم النفاذ في البضيه وهو موجود وما ورد الاستيفاء الا في بضع واحد فيجب بدل واحد كذا في الشرع
تخلع من بسوط في الاسلام رحمه الله **قوله** نظر اما اوله فلان حكم النفاذ لو طرما في حق المهر لزم ان يفتش
الامة بهذا الدخول للزواج الذي ظاهرا غلبت وجه لا يجرى عليها امتناع الحد بان الاستناد يظهر في
القيام الا في المختلعي والمختوي بالوطي مثلاً حتى وانما بنا فلان لو تزوج من زناها جرد ولو كان المهر
بالوطي في حكم المعين لوجب ان يسقط الحد كما لو ملك **قوله** السارق المسروق قبل الفطه ولو بعد الفضا به حيث
يسقط الحد **قوله** ومن ولى جارية ابنه فولدت وادعاه الاب ففكر ام ولده ووجهه الحب الاب او انطلقت
ولاية الاب بالموت او الرق او الكفر **قوله** خلافا للشافعي رحمه الله لانه في مال ولده حق الملك او الشرع
اضاف مال الولد اليه فان تفرغ عن اذنه حقيقة الملك فلا يتفرغ عن اثبات حق له ولو طرما لا
الحد وان لم يهرسها وحق الملك يمنع النكاح كجارية مكاتبه **قوله** غير ان الحاقه الى اخره لاستمران
ولاية الملك للاب في مال الابن معطى بالحاقه الى النكاح والحاقه اليه متفاوتة ولكم يثبت بعد النظر
فوجبه اظهار هذا التفاوت لثبت الحكم بعد النظر ولا يمكن اظهاره الا بان يكون له الملك في بقا
نفسه بلا عوض وفي بقا نفسه عن **قوله** اذا انفصلت حقيقة الملك او فقه مستكراً لان
الملك لا يصح الاستيلاء حتى ان المولى اذا ادعى ولد جارية مكاتبه لا يثبت نسب الاستيلاء في المكاتب
كما لو ادعاه اجنبي فلو كان حق الملك مع الاستيلاء له في الاستيلاء المولى جارية مكاتبه لان المولى
في مال المكاتب حق الملك الا ان يقال سواه ان المهر في الاستيلاء حق الملك كما يظهر من الرواية او جهة
كما هو روي عن ابي يوسف رحمه الله فان مال المولى من حق الملك في مال مكاتبه يكتسبه الاستيلاء
رواية عن حنيفة لو ادعى ولد جارية مكاتبه يثبت نسب منه **قوله** حتى يورث التزوج بها **قوله** هذا الوجه
استدل لانه لان الحكم لا يثبت فيه الشافعي رحمه الله لا يجوز تزوج جارية الابن للاب وكذا يفتش بها
لا يفتش ولكن المهر لها **قوله** ملكها من كل وجه في حال ان يملكها الاب من وجه لانه اذا ثبت

يثبت

يثبت الابن من وجه الوجه وهو ملكه الابن وطرها واعقابها ولو تعلق بها حقه ما هو لولي جارية المكاتب
واضافه بشرع اليه اوجب حق الملك لانه نور المال مع ملك الابن ثم اضافه الى الامة ومثله يورث
لجواز الاستفاد وبثوت حق الملك في العاقل **قوله** فدل على انتقال ملكه اليه عقداً حقيقة اذ حق الملك
ايضاً يمنع التصرف فلا يجمع مع حقيقة الملك الموصية اباهة المتصرف **قوله** قد انقطع المهر
المستأني بين الملكين **قوله** فثبت يثبت ان لا يفتش لان الملك كما يثبت تزول بالاقتناء
فلم يكن مقرراً فلم يفتش الملك كما لو قيل افا اشترى منكاه **قوله** فثبت المهر لانه يثبت
التمتع والى يثبت للوكيل ثم يفتش عنه فاما لا يفتش الملك لانه يفتش به حق الغير زمان الثبوت
ومثله لا يفتش النكاح وفيها حتى فيه لم يفتش به حق غيره فيفتش كذا في الكافي وايضاً في
الملك بالاقتناء لا يزول بل يثبت ويقرر كما يقرر بالموت ويخرج النكاح في حقه
اما ملك الوكيل فيقرر متى لا يفتش بفتح عليه قريب ومثله لا يفتش النكاح او الشرط لفتش النكاح
وعق الوكيل هو الملك المقتدر وقد وقيد في الاعاقق وكون الوكيل وبسقط ما يقتضي رطل كتم
الامة فانه لم يولدها بان يزوج امراته على رقبتهما فتزوج لا يفتش الملك لانه مع انه ملكها بالاستيلاء
الفتش وذلك ان كان يملكها فملكها غير متصور فيها فلا يفتش النكاح كما لو قيل بالشري او اشترى
منكوه **قوله** اما العبد فلا يفتش في بطنه حتى يثبت عنه لان مالته تفتش بالاقتناء فلا يفتش في بطنه
شيئاً كذا في الكافي **قوله** ومنه يشترط ما ذكر في الذممة في الفصل الخامس من كتاب الدعوى حيث
قال رجل عبيد قام العبد بينه ان المولى اعاقه واقام رجل ان المولى باع العبد منه بالن ورحم
فانه لم يكره المشتري بفتح العبد بينه اولى لانها يدعيه ان يفتش الملك من جهة ثالث ولا يفتش
شهوده وهو العبد ولا يفتش للاخرين ان العبد ادعى ان يفتش الملك في نفسه من جهة مولاه بالاقتناء
والاخر ادعى ان يفتش الملك في العبد من جهة مولاه ايضا بالشري غير ان العبد يفتش بالاقتناء بعينه
فابيض نفسه لانه في نفسه فالشهادة عم الفتق تكون شهادة عم الملك والفتق جميعاً والمشتري
بفتح الشري لا يفتش فابيضاً فالشهادة على الشري لا يكون شهادة عم الفتق ففتش في بطنه ففتش
كما في دعوى الشراء من ثالث اذا كان لاهد المدعيين بفتح شهوده بهذا كلامه وهو يقتصر
بان مالته يفتش بفتحها بالاقتناء كما ذكره هنا من ان مالته تفتش بالاقتناء فلا يفتش في بطنه
العبد شيئاً والله اعلم بالقول **باب نكاح اهل الشرك قوله** وحرمة النكاح
بغير شهوة وتختلف فيها فانه **قوله** الاقتلاف انما هو فيما اذا كان بغير شهوة ثم اعلن اما اذا كان
بغير شهوة ولم يعلن فالنكاح فاسد عند مالك ايضا اذا اعلن شرط عبده **اجيب** بان يفتش
العلماء لم يشرط الشهوة والاقتلاف لانه كما يبيع عندهم فيكون حرمة النكاح بغير شهوة والاقتلاف
ايضاً ففتش منه قوله حرمة عليها **قوله** نعم اليه اشير في شرح الكفر للطفا اباوين حيث قال
وقال احمد الشهادة ليست بشرط في النكاح كبر العقود كذا في فتاواه وقال مالك وانما

على الشهود ليست بشرط في النكاح وانما الشرط الاعلان فقياسه انما النكاح على ما سار العقود والعموم
يشترط فيها الشهادة ولا الاعلان وذلك قول مالك رحمه الله تعالى قوله لا يبرأ من النكاح الا بالاعلان
بشرط عدلين او اربعة **قوله** والحرمة قياسه الى العدة حتى لو كانت منقضية لا يفرق بالاجماع
كذا في بعض الشروح وفي الشرح هذا افرق بين الابناء واسلموا والعدة غير منقضية اما اذا كانت
المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة لا يفرق بالاجماع وهذا كلامه ولكن الدليل لا يفرق بين ما
اذا كانت العدة باقية او منقضية او الموجه للفرق هو قياس النكاح وانقضاء العدة
لا يؤثر في صحة النكاح الفاسد فيجب ان يكون المرافعة او الاسلام بعد انقضاء العدة كبقوله
وهو ان ان النكاح في العدة وان كان فاسدا ولكن لا يظهر حكم الفساد انما يظهر بالمرافعة
والاسلام وانما حكم الفساد بعد ان كان في حكم النكاح كحكمه بالفساد ابتداء وحكمه بالفساد
الذي لا موجب له الا عدم الحلية عند وجودها معتد **قوله** وان الحرمة لا يمكن ابقائها حقا للشرع
لانهم خاطبون بجهنم مستعملين لان الكفار مخاطبون بالحرمان والاجماع انما الفروع
في العبادات حصل مخاطبون بها فعندنا وعند الشافعي رحمه الله والفرق بين الحرمة والعقوبة ان
الحكم الاصيل في الحرمة هو العقاب على تقدير الجباة بشرط الثواب على تقدير الترك فمنه والحكم الاصيل
والحكم الاصيل في العقوبة الثواب على تقدير الفعل والعقاب على تقدير الترك فمنه والكافر اهل
العقاب دون الثواب **وهو ان** انهم مخاطبون بالحرمان والاجماع في احكام الاخرة كالعقاب على
تقدير الجباة اما في احكام الدنيا فم غير مخاطبين بها لا تنافي في بقاء النكاح فهو لعدم الاستمتاع
على الزوج فيجب ان يحرم الاستمتاع هنا بعد الاسلام الا ان يلزم الحرمة حق والله اعلم
قوله وكذا العدة لا ينفذ فيها **قلت** سيأتي في باب العدة انه لا عدة على الذميمة اذ اطلعها الذي
عند ابي حنيفة رحمه الله وقوله وكذا العدة بشرط وجوبها وليس قال ان العدة ان كانت لا يجب
عليها حين كانت كافرة فهي يجب لئلا يسهل الامكان ايجابها في حق الشرع فتتولد نفيها لا يجب
عندها بعد اسلامها ايضا لا سيما في العدة ان العدة حيث وجبت كانه فيها بقى اوم حتى
لا يجب على الحرة التي فرضت اليها **قلت** لان الجري يلحق بالجماد فلا يمكن ايجاب العدة لحق
وكالا يمكن ايجابها لحق الجري لا يمكن ايجابها لحق الذي لا يعتد وجوب العدة ايضا
لما اشار اليه هنا بقوله ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتد فافالم يكن بحق
الزوج الكافر وجب ان لا يجب العدة عليها لا بعد الاسلام ولا قبله على ان النبي او المنيح موجب
خروج لم يقع موجب لبدء كما افرق في المسلم في دار الحرب ثم خرج الى دار الاسلام لم يجب الخدم والطلاق
الذي يقع موجب للعدة ان وجد فلا يقع موجب لبدء الاسلام فكانه اراوا ان العدة على تقدير وجوبها
لانها في بقاء النكاح فكيف وهي ليست موجودة هنا او **قوله** ما قال ابو حنيفة رحمه الله لا
عدة على الذميمة اذ اطلعها الذي واعتقد انه لا عدة عليها فعنه والله اعلم انه لا يلحق بها حكم

العدة ويجعل فارقا في حق احكام الدنيا حتى لو تزوج غيره يعطى حكم العدة ويجعل خطابا لغيرها
في احكام الدنيا كما او استند ايجابها اما في حكم الاخرة فهي مخاطبة بالزمن حتى لو تزوجت غيره
مبان انما هي ايضا مخاطبون بالامتناع في حكم الاخرة حتى لو تزوجت غيره وبسبب العدة في الاخرة
معناه انه لا عدة عليها فيما يليقها وبين الله تعالى في العدة في الحقيقة الا انه لا يظهر في حقها ولكن
الوقت لا تنافي بقاء النكاح بخلاف نكاح الحر فانه لا عدة على ابرائه لانه ليس من اهل الاحرام حتى يجازي
حقه بل الحق بالجمادات فلا يجب حرامه بخلاف الذي فانه يعقد الذمة النكاح بالاسلمين وهذا يجب العدة
على مطلقته اذا اعتقها بالاجماع ونحن وان اعتقد ما لا يجب مطلقته وهذا كما ان الحرمة منافية
في حقيقة لكن لو تزوج جوي حرمية يعطى حكم الصحة هذا كله مستفاد من كثر الاصول حيث ذكرنا
دبابة الكافر على خلاف حكم الاسلام واقعة للمنع من خذ ولد ليل للشرع في احكام الدنيا فيما يجزئ
عندها ولكن لا يخفف بل الاستدراج وتزويجها بعد ما يسهل من ذلك يقطع كبرهم نعم شكل بان
العدة وان كانت لا تنافي مقام النكاح فهي تقدم الامتناع فيسقط ان يحرم الامتناع هنا بعد اسلام
الا ان يلزم من حرمة واحدة **قوله** ان يستحق احداهما اي استحقاق الثابت له باعتقاده لا
مرافعة صاحبه بل اعتقاد وصار معارضا لا اعتقاد الا في حق حكم الصحة على ما كان كذا في الكافي وفيه
يحتل لان العقاد حكم الاسلام من سبب التزويج الا يرى ان احد الاربع اذا كان كتابيا والاخر جوييا
يجعل الولد تبع للكتابي في حل الذميمة والمناكة للكتابي لان حل الذميمة والمنكحة من احكام الاسلام
فاذا كان ذلك اعتقاد الابوين جعل الولد تبعه في ذلك كما في نفس الاسلام كذا في الكافي فيلزم
ان يترجح اعتقاد من اعتقد حكم الاسلام على اعتقاد الاخر هنا ايضا **قوله** لانه مستحق القتل
بالا في الموضع الذي ظهر زنا به بليدة او بالاقارب فانه مستحق القتل مع ان نكاحه صحيح قوله الابهة
اشارة الى دليل آخر قوله وخلعت الزوج يشغلها مشكل لان التام في التوبة عنه فخرج بين
لا يقطع بعد ما حق الزوج لا يظهر منه بل الواجب عليها تقديم التام على خدمة الزوج كما يجب تقديم
الصوم والصلاة فله كانه الطلاق قلت سيما في ان الطلاق يزيل الملك عند الشافعي رحمه الله
الا ان للزوج حق الاعادة وان الرجعة عند اعادة النكاح وعندنا استدامة وكما ان اعادة
الطلاق على زعمهم والله اعلم **قوله** ولها ان الابهة امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه
بالاسلام فينبوب القاضي ما نابه في التبرج وللخصم ان يقول ان تزويج القاضي هنا يجزئ ان
يكون بطريق النيابة كما في حبس والعنة وان لا يكون كما في خيار البائع لكن تزويجها بما يقطع خيار
النيابة لانه لو كان لذلك لا يختص بانه وايضا لو كان تزويج القاضي عند ابائه عن اسلامه فهو
بالمعروف بشرط طلبها وصح الابقاء عليه عند رضاه بما به لان الامساك بالمعروف حتم فلا بد
عند فواته الا برضاها وطلبها كما في حبس والعنة حيث لا يشترط طلبها علم انه كالتزويج بخلاف
البائع وان لم يشرع لا يحقها يدل على ان الحق الشرع ولا يشترط طلبها **قوله** فيما بعد اذا

بطلت المرأة في دار الحرب وزوجها كافرا او اسلم لحرب وتحت مجوسية لم يقدّم الفرق بينهما حتى تحض
ثلاث حيض ثم تبين من زواجهما هذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام مستعذر
تقصير الولاية ولا بد من الفرقه دفعا للفساد فاقنا شرطها فهو محض مقام السبب كما في غير
البشر هذا لفظ وقوله ولا بد من الفرقه دفعا للفساد وهو تحليلي كسليم عن ذلك الكافر
دليل عام على ان التفرقة هنا هي الشرع لا هي المرأة **قوله** فاقنا شرطها وهو محض مقام
السبب وقينه تحت اما اول اقلان شرط الحكم انما يقام مقام سببه اذا كان شرط العمل ذلك
السبب كغير البهائم والسبب للفرقة عند الاسلام احد الزوجين ليس الاباء الآف عن الاسلام
غيرنا ومنه نرى ان محض ليس بشرط لعماء بل شرط لعمل الطلاق فاما هو السبب هنا فانه
ثلاث حيض ليس بشرط لعمله حتى يقام مقامه عند عدمه وما هو شرط له وهو طلاق الرجعي فلم يبق
مقامه فاني يكون هذا من قبيل قامة الشرط مقام السبب وان اقيم مقام الطلاق فيما اذا
اسلم الزوج ليس بطلاق على ان لا تسلم بالفرقة في هذه الصورة طلاق بل الظاهر انه في
من غير طلاق وانما ثانيا فلا محض محض انما عرشد شرطها في الذخول بها لا في غيرها فيجب ان لا يقام
مقام السبب الا فيما هو شرط فيه وانتم قد اقمتموه في غير المدخول بها ايضا وانه نفس بشرط
فيه وانما ثانيا فلان عمل الشرط عند قيامه مقام السبب لا يؤثر على عمل السبب وعمل السبب
هنا مشروط بشرط القضاء فكذلك عمل الشرط والقضاء هنا مستعذر لعدم والقاضي
على من يهود في دار الحرب ما رابعا فلان الف والواقع في دار الحرب لا يجب وقوعه عليها الا يري
لوزني مسلم في دار الحرب لا يجب عليه احد واما ما ساقنا فلان المعهود انما هو اضافته الحكم الى الشرط
تغذرا اضافته الى السبب منع قيامه لا جعل الشرط سببا عند عدمه وذلك ان يحقق الحكم بلا سبب
موجب محال ما اذا وجد السبب وتغذرا اضافته الحكم اليه يضاف الى الشرط ولا سبب هنا
انما الموجود هو الشرط المحض اثبات الحكم بالسبب موجب متغذر قوله فانه المحرمية في ان
كل منهما ما في ان نظام المصالح او المحرمية باعتبار الحرب والنكاح استرقاق واستدلال المرط
لا يرضى باستدلال لومه الا عند العرفه كما كان في عهد آدم عليه السلام فلا يتفوت
عادة وبدون الاستفاس لا ينتظم المصالح فيه **قوله** لا في محل النكاح الا يري ان ملك
النكاح لو كان مخترا لا يبطل النكاح مع تقرر السبب فلا صفاء واما الدين فان كان على عبد
فسيبي لا يسقط وان كان على حر فسيبي يسقط لانه ما صار عبدا والدين لا يجب على العبد
الا شأ غلاما لية رقبية فكذلك المبيع الا شأ غلاما لية ومنه وجب على الحر لم يكن شأ غلاما لية
الرقبة ادلا بالمالية في رقبته فلا يمكن ابقاؤه الا بتلك الصفة وقد تغذرا بقاءه بتلك الصفة
بعد ان شئ كذا في الكافي وهو مشكل جواز ان يجب على العبد دين غير شأ غلاما لية
كما لو اقر دين والمولى يكذب وكذا لو بيع في الدين ونحوه غير دار به حيث يجب عليه الدين

الدين بالاقرار حتى يؤخذ به بعد العتق ويصح الكفالة في الحال ويبقى عليه باقية الدين
في صورة البيع غير شأ غلاما لية حتى لا يباع بين الاقرار والابالدين الباقي بل يؤخر الى
العتق **قوله** ولا حرمه ملك حره واما اذا كانت حاملة بوجوب العدة عليها وتكتمها لا تنكح
ما لم يضع حملها لان في بطنها ولد ابنت النسب من الحره وهذا يمنع النكاح كما هو الولد اذا
جليت من مولاهم لا تزوج حتى تضع حملها **قوله** ووجه ان الزيادة منافية واعتراض
بوقوع الطلاق في الردة اذ لو كانت منافية للنكاح منافية لما يستفاد منه وهو الطلاق
اجيب بانها ان كانت منافية للنكاح اذ هي لا تورث خلا في محل النكاح بل في المقاصد
من حيث ان المصالح لا تنتظم مع الردة ومتى كانت المحل باقية وهي معتدة ووقع الطلاق
لان يدعى قيام المحل والعدة وكل واحد منهما موجودا بالجملة ان المنا في النكاح انما يمنع و
الطلاق اذا كانت منافية للمحلية كالمحرمية اما اذا كان منافية مع النكاح باعتبار
منافاة المقاصد نعم يشكل بان الردة لو كانت منافية للنكاح لم يبق النكاح اذا ارتد معها
وسميانيك انهما اذا ارتد معها ثم اسما او اعلم ذلك النكاح قوض والطلاق واقع قلت
المنا في الشيء اذا طر بعد وجوده كان رافعا له بالضرورة في ان يكون منافاة ورافعا
قوله للشيء اذ لم يكن منافاة للشيء او لم يكن رافعا فالرفع اذا استلزم المنافاة ولا ينافيه
وكذا المنا في اذ طر بعد الوجود يستلزم الرفع بالضرورة ووجه ان الطلاق عبارة عما
يرفع النكاح ولا ينافي ابتداءه فلا يكون الردة طلاقا لانه ينافي ابتداء النكاح والطلاق
وان كان ينافي بقاء النكاح فهو لا ينافي ابتداءه حتى لو نكح المطلقة جاز **قوله** لكونها منافية
للعصمة يشكل بزني المحض فانه اذا ثبت كان منافيا للعصمة مع انه لا ينافي النكاح اذ العصمة
عبارة عن حرمة النكاح والزاني المحض لا يصير مباحا له حتى لو قبله ان لا يضمن **باب**
القسم **قوله** كذلك ورد الا عن سر على رصده لوجه الثلثان من القسم وللامنة الثلث
بخلاف قوله لو لم تستطعوا ان تعدوا بين النساء ولو حصرتم فلا تميلوا كل الميل معناه
ان تستطعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا في القسمة واسم النساء يتناول الا
المنكوحة ايضا كما في ما طالبكم من النساء وفي يظهر من من نكحتم وغير ذلك وبخلاف
ما روي انه قال من كان له زوجتان فقال الى احد هما جاد يوم القيمة واحد شقيقه مايل
اذا سمى الزوجتين يتناول الامنة المنكوحة ايضا **قوله** فلا بد من اقرارها بالنقصان في الحقوق
يعني ان السبب لتحقيق القسم محل الثابت بالنكاح وحمل الامنة عند الصفة من حل الحرة
وقد تغذرا غيرها بالتنصيف في حق حل الفعل فاعطى له في الحقوق كذا في الكافي وفيه نظر
لانا قد اظهرنا التنصيف في الاحوال حتى يكون نكاح الحرة في جميع الاحوال ونكاح الا
جاز في حالة الانفراة عن الحرة دون الانضمام معها والتنصيف لا يتحقق الا بقاء البنا

على ما كان مخرج ذلك في البرزدي فيجب ان يكون الامة حادثة الانفراد كما مر في استحقاق جميع
 الحقوق لتحقيق التنصيف في الاحوال والا يلزم التنصيف في النصف **قوله** **قوله**
 الا يرى ان لا يصح واحدة منهم الى آخره فان قلت ترك استصحاب واحدة
 منهم عدل بينهم واستصحاب بعضهم بقصد فابن احد هاهنا من الآخر اجيب بان استصحاب
 الكل دليل على انه لا حرج في المسألة واذا ثبت ذلك فله ان ينفذ ما بين شي
 اذ لو كان له حتى لوجب استصحابه **قوله** ولها ان ترجع في ذلك لانها سقطت حقا
 لم يجب بعد فلا يسقط بكل ما اذا خالها على ان لا نفقة لها في العدة سقطت النفقة عنه
 اجماعا مع ان حتى لم يجب بعد لانها خالها من كسب شيئا فثبتا وعن هذا لا يسقط
 بلا شرط في الخلع والمباراة وان كانا سقطان كل حق لكل واحد منهما على الآخر لا يتعلق
 لانها انما توجب ان البراة عن حقوق واجبة بالنكاح وقت الخلع ونفقة العدة كسب شيئا
 فثبتا وخالع لا يمنع ثبوت حق بعد ذلك لا يصح ابراء الزوج عن نفقة العدة اثناء اذ
 ايضا قوله فلا يسقط تصريح لعدم السقوط والدعي انها تسقط ولكن لها ان ترجع في
 الحجة فيما لا يحتمل التملك لبقا طالحا وقد سمي منها هبة في القصة حيث قيل سترده
 وهبت ثوبها لعارضة رضي الله عنها الا ان يقال ان حقها وان كان لا يسقط هبة ثوبها
 لغيرها اذ السقوط يتناول الوجوب ولم يجب بعد لكنها لا يجب لها هذه الهبة بل تثبت لغيرها
 على تقدير الوجوب فالحجة تؤثر في منع الثبوت لها وثبوتها لغيرها بما تثبت لغيرها من قبلها
 تبرعا كتمل الرجوع كالعارضة ولا يؤثر في السقوط حتى لا يحتمل الرجوع من حيث ان السقاط
 لا يعود بمقتضى القياس في خلع يكون لها حتى الرجوع من حيث انها سقطت حقا لم يجب بعد
 ذلك ما كان الشرط في ضمن خلع بلزومه وذلك ان هذا الشرط وان كان لا يؤثر في سقوط
 النفقة فهي مؤثرة في عدم الوجوب والرضا بعد وجوب كسب وان كان غير حرم في نفقة
 ولكنه يلزم منها في ضمن عقد لازم ولمن شيء غير لازم في نفقة يلزم في ضمن عقد لازم
 كالوكالة المشروطة في الرهن **باب الرضا** **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت التحريم
 الا بتسرع رضعات مشبعات في خمسة اوقات حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت كان فها
 انزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم من خمس رضعات معلومات حرم من وكان ذلك
 فالتكليف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ضعيف لان نسخ التلاوة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم لا يجوز ولو ثبت فهو في الوقت الذي كان رضاع الكبري شروعا كما ان اثبات اللحم فاشا
 العظم في حق الكبري كصغر الرضعة الواحدة وكان له دسروعا ثم انتسخ بانفسخ رضاع الكبري
 كذا في المبسوط وفي ان اثبات اللحم وانشار العظم في حق الصغير ايضا لا يحصل بالرضعة الواحدة
 على ما يجب في التصريح في الشرح غير انه ام مبطن فعلق الحكم على فعل الرضاع فلا يكون دليلا كما

خلاف

كونه محمول في حق الكبري كسب ما تنكح في حق الكبري العذر لا باللبس **قوله** **قوله**
 اللاتي ارضعنكم هذا النص عام لم يخص عنده البعض فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قلت ان الخبر مطلق
 بشيئين الامة والارضاع حيث قيل واما حكم اللاتي ارضعنكم بالقليل من الرضاع من كانت تثبت
 به الارضاع فلا يثبت به الامة لانها لا تثبت بالثبوت الجزئية والبعضية ولا يخفى ان الجزئية لا تثبت
 الا باثبات اللحم وانشار العظم ولا اثبات ولا انشا الا بالكثر من الرضاع غير ان الكثرة مجهولة كونها
 من الامور النسبية فبين الشرح خمس رضعات وخبر الواحد يصلح مبينا لاجل الكثرة ان كان
 لا يصلح مخصصا ومقيدا له والدليل على ان حرمته معلقة بالامة والارضاع جميعا انها لا تثبت
 اذا ارضعت في غير مدة الرضاع لعدم ثبوت الامة حينئذ اذ الامة بمعية لها حصل باثبات
 اللحم وانشار العظم وهما لا يثبتان بالارضاع في غير مدة الرضاع فلا تثبت به الامة فلا يدخل
 مرضعة الكبري كسب قوله واما حكم اللاتي ارضعنكم فكذلك المرضعة بقليل الرضاع حيث لا يثبت به الامة
 ايضا لما ذكرنا وما يقال الجواب عينا ان اثبات اللحم وانشار العظم مبطلان والاحوال فيه متفاوتة
 فادبر الحكم على السبب الظاهر وهو الارضاع في مدته وفيه نظر للقطع بان القليل لا يثبت
 انما السبب هو الكسب منه وليس بخبر كالمبتدأ **قوله** **قوله** وله هذه الآية تقريره ان الاجل المذکور
 بعد اثبات حقه ان يصرف الى كل منهما كالأجل المضروب للدينين فيجب ان يصرف الجاهل المذكور
 في الآية الى الحمل والفصال جميعا الا ان حرفه الى الحمل غير ممكن لقيام المنقوص الى الفصال فكل
 فيه في الية عملا بالدليل بقدر الامكان وبهذا التقدير يسقط ما سبق الى الوهم ان الاجل المذكور
 لو كان للحمل والفصال على ما يشع به قوله وخرب لها مدة فلا يخلو اما ان يكون المنقوصان
 في الحمل بطريق التخصيص والنسخ لا وجه للاول اذ العدة لا يصلح اسما لما دونه والكل لا ي
 خبر والنسخ لا يجري في الاخبار وتقرير آخر ان الاصل في العطف هو ان يقصد كل من المعطوف
 والمعطوف بالنسبة بزيادة فيحذف على هذا الاصل فيجب كل من الحمل والفصال منفردا باجل
 المذكور بتقدير حملة ثلثون شهرا او فصلا ثلثون شهرا غير ان حديث عائشة رضي الله عنها
 عارضه في الحمل فلم يثبت الاجل المذكور فيه بالمعاريضة والكتاب ما اول يصلح خبرا ان يعارضه
 فيثبت عند المعاريضة الاول وهو هو لان هذا ليس من النسخ والتخصيص في شيء
 بل هو من باب تقاعد الدليل عن اقامة حكم معارضته دليل اقوى منه او مثله وليس من
 حذف الخبر الاول على اجنس الاول بل خبره هو المذكور بالا ان حكمه متروك بالحديث **قوله**
 فكانت لكل واحد منهما بكالة اي فينبغي ان يكون لكل واحد بكالة لمقتضى الدليل لانه لم يثبت
 للحمل باعتبار المنقص المانع للحرف البذول والمنقص في الفصال فيصرف اليه او معناه فيصرف
 الى كل واحد من الحمل والفصال بكالة فيقتضي ان يكون أكثر مدة الحمل ثلثون شهرا الا ان حد
 عائشة رضي الله عنها عارضه في مدة الحمل فوجب الاخذ بالمتيقن عند المعاريضة ثم اعترض

في الحاشية لمولانا جلد رحمه الله الكهوي بان العطف يقتضي الشركة في الجوز المذكور بعينه لا كانه اما
الا فيما لا يمكن نحو جاني زيد وعمر وتوضيحه ان لو قال لزيد وعمر وعلى الف درهم كان الالف بينهما
وفي الاجل المضروب للدينين ضرورة لانه لو ثبت لكلهما نصيب احدهما النصف
السابق والآخر اللاحق وتأخر المطالبة في المدة اللاحقة لا يمكن الا بتأخرها والابق
في زيادة احدهما فثبت لكلهما هذه الضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه فيقتضي عليها حقيقة
لشركتهما في الجوز بعينه هذا العطف وايضا المعطوف والمعطوف عليه قد يتقرر كل بالكتابة
وقد يقتضيه مجرهما باعتبار ان الجمع بحرف جمع كالمجمع بلفظ الجمع نحو السكك بين خل وعسل
وماء والطريق الاول غير ممكن هنا اذ لكل غير مقدارين اثنين شهر القيام المنقضى فيعين
اثنين كما لو قال لزيد وعمر وعلى الف فيكون الاجل المذكور مجموعهما وقد ثبت لكل سنة اثنى عشر
فبقي للفصل جولان ولستم قلت الطريق الاول هو الاصل فلا تعذر عنه اذا امكن هنا
ان يجعل الفصل منفردا بالجل المذكور وان لم يكن جعل لكل منفردا به فتعذر الاصل بقدر
الامكان اما لو قال لزيد وعمر وعلى الف فاما لا يلزم الالف لكل واحد وان كان الاصل ان ينفرد
كل فحكم لمعارضه اصل اخر وهو برادة الذم فيجعل كانه قال لكلهما على الف درهم اخذ بالمتيقن
قلنا لو جعل الفصل منفردا بالاجل جبان بقدر الحمل خبر آخر مثل ان يقال حكمة سنة اثنى عشر
وفصله ثلثون وتقدير خبره كونه خلاف الظاهر ليس باهون من ان يجعل للاجل مجموع
الحمل والفصل وجوابه بخبر ما ذكرناه **والا** انه اقام المنقضى وهو ما قالت عائشة
رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه ولو بفلكه مغزل فان قلت في التنقيص معنى الزيادة
على النص فلا يصح خبر الواحد قلت نعم الا ان الكتاب ما دل والاية المؤلة مثل القياس
وانما قلنا ذلك لان خبر الاسلام رحمه الله جعل للاجل متوزعا عليهما وهو محال لما ذكره
فقال وفيه اشارة الى ان اقل مدة حمل سنة اثنى عشر اذ ارفع مدة الرضاع ذكره في
ادبيل اصول الفقه كذا في الشرح فان قلت قد ذكر في شروح البرزوي ان هذه الاشارة لكما
هي اذ اردت ثبوت هذه المدة للحمل والفصل ما اذا اردت ثبوتها لكل منهما كما لا لاجل المضروب
للدينين فلا وجه يظهر ان ما ذكره في الاسلام في صولته فهو محمول على ما قاله ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله وما ذكره من انهما في موضع ابي حنيفة رحمه الله فلا محالة كما ظن الشارح الا ان يقال
قول الشارح وهو محال لما ذكره من الاية ان الاية ما تولى حيث ذكر في الاسلام ثم تأويلها
على خلاف المذكور هنا ولا شك ان ذلك انما تولى محال للتأويل المذكور هنا وان كان ذكره
في شرح ابي يوسف ومحمد رحمه الله فيكون الآية ما تولى لا محالة **قوله** وذلك بزيادة مدة بقو
الصبي غير ما كان قلت الصغير قد ثبت على الفدر بل لا يدرج الا يرى ان غدا الرضاع يتغير من الدم
الى اللبن كما وضع وايضا الصبي يتعدو الطعام قبل كولين شيئا فشيئا الى ثامها كاشيا

بها

كما ثبت في ذلك في الصبيان فيمكن من اللبن بعد كولين مرة اجيب بان سنة قد ارجى سنة
بتغير غدا او الرضاع كما وجد من غير معرفة كالحق كما هو ان بدو كونه في الطعام انه لو علم
عن اللبن مرة للضرر به واطعمته قبل كولين قليلا قليلا ليس بغذاء للصبي بل هو كانه قد
له فلا يفيد ذلك في دفع المضرة لو قطع مرة ويجعل غدا بالطعام بل لا يدرج في غدا وكولين
الا ان يقال كولين انما يحتاج الى الغذاء بعد نفخ الروح فيه والنفخ انما يكون بعد اربعين شهرا
فيكون مدة بغير غدا اربعين شهرا لانا نقول النطفة بحجوه الانعلاق يحتاج الى الغذاء والانه تمام
والنما لا يكون الا بالقدار اذا الغذاء عبارة عما يحصل كالنبات غدا هذه الماء فكذلك الجنين
غدا هذه ما يحصل به تمامه وكولين يحتاج الى ما فيه تمام وقت الانعلاق الى حين الوضع
قوله لقوله عليه السلام الارضاع بعد الانفصال وانما حكمه لا يوجد حقيقة بعده وحكم
الحكمة نفي الحكم بعد الفصل كذا في الكافي فيمكن حمله على نفي الشرعية اي لا يحل حضا منه
بعد الطعام يعني اذا افطر الصبي عن اللبن ونحوه الطعام لا يجوز رضاعه ومثل هذا
الكلام في نفي الشرعية كثير نحو قوله لا يطبخ الا بشه هوداء الحمة لا توجب عدم ثبوت الحكم
وجوابه ان نفي الشرعية هنا في الحكم اذا الحكم بهذا المحرمية وانما نفيها لانها بالحدود فيكون
نفي الشرعية نفيا حكمه لا يقال الشيء قد لا يكون مشروعا بالوصف ويكون مشروعا بالذات
فيمتنع عليه حكمه لانا نقول الاصل في نفي الشرعية هو نفي ذاتا وصفه لانه الاصل اقتصاره
النفي على الوصف يحتاج الى الدليل ولم يوجد فحمل على نفي الشرعية ذاتا وصفه لا سيما في الافعال
احتية على ما عرف على ان الرضاع فعل الصبي وانما يوصف بالشرعية وعدمها فلا معنى لنفي الشر
عنه فتعين نفي الحكم **قوله** ولا يجوز ذلك من النسب لان اختا ابنه من النسب ان كانت منه فهي
بنسبته فان لم يكن منه بان كانا من ام فهي ربينة والربينة تحرم بالدخول ولم يوجد هذا المعنى
في حتى لو لم يوجد احد من المعنيين في النسب بان كانت امه بين شركين فجاءت بولد فاجابا
حتى ثبت النسب بينهما فكل منهما بنت من امرأة اخرى جاز لكل واحد من المولدين ان يتزوج
بنت شريكه وان كان كل من المولدين متزوجا باخت ابنه من النسب **قوله** لا سقاطا اعتبار
النسب فان قلت كيف يكون السقاط والتنقيص على الشيء لا يقتضي غدا قلت هنا بان
على نعم الشافعي رحمه الله يقول ذكر الاصل بالاحلال حليلة الابن من الرضاع وعلمنا
ان التنقيص يوجب النفي فقلت في جوابه بعد تسليم ان التنقيص يوجب النفي ان ذكر الاصل بال
ليس لاحلال حليلة الابن الرضاع لان يحرم الرضاع ما يحرم من النسب بالحدوث المشهور
فيحمل على سقاط اعتبار الشيء علما بالتنقيص **قوله** وهو ان يرضع المرأة صبية انما ذكر
تنقيصا على ان ليس المراد يد من النخل هو ان يترك اللبن فادفع صبية الا بالرضاع لا يتعلق
التحريم بالاجماع **قوله** وقال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها املع عليك اقلح فانه من الرضاعة

يقال

نفي

والعم من الرضاع لا يكون الامن لبن الفحل كذا في الكافي وفيه نظر لكونه ان يكون العم من الرضاع
بدون اعتبار لبن الفحل ذلك ان ارتضع الصبيان من ثدي امرأة كان كلاهما عمما من الرضاعة
ولو لا ان لم يكن هناك لبن الفحل لان يراى ان العم من الاب الرضاعي لا يكون الامن لبن الفحل
فالفحل كان عمما من الاب الرضاعي لعائيت رضاعا عنها فعل هذا الاشكال قوله وفي حد قولي ان في
رسمه الامن لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لا تثبت في حقه بارضاعه بان ينزل له لبن فان لا تثبت الرضاع ذو
اولى لان الحرمة انما تثبت باعتبار شبهة البعضية باعتبار النشور والتماء باللبن لا حقيقة البعض
فان حقيقة البعضية تحقق بالتماء واللبن بوضعه لبعضها ولو اعتبر كان شبهة الشبهة وهي
غير معتبرة **قوله** ولما روينا وهو قوله عليه السلام لا يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
فقد اخصه بالنسب في التحريم والحرمة في النسب ثبت من الحائضين فكذا في الرضاع فان قلت انما تثبت
باللبن وهو منها لا يمتنع وهذا يتحقق نزول اللبن من البكر قلنا اللبن منه ايضا لان سببه الولاد
وهو بالاحمال وهو منه فيثبت الحرمة منه كما في النسب ونزول اللبن من البكر كما في الرضاعة
به كذا في الكافي فان قلت فيجب ان لا تثبت الحرمة اذا لم يكن الاحمال منه وقد ذكر في الخلاصة
انه لو زنى بامرأة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صبغته لا يجوز هذا الزاني ان يزوج
بهذه الصبية ولا لابيها ولا لاجداده وكذا لو لم تحبل من الزنا ولكنها ارضعت لابن الزاني
يحرم على الزاني كما يحرم منها من النسب هذا لفظه فقد سوى بين ما اذا كان الاحمال منه او لا قلنا
لانهم انما سوى بينهما بل حكم في صورة الاحمال حرمة الرضعة عليه حكم انها بلبنة حتى حرمة على عمه
ابيه واحدا في صورة عدم الاحمال حكم بالحرمة بحكم انها بلبنة لا بحكم انها **قوله** قصة الحرمة
عليه يورده ما ذكر في النكاح الحسن زيادة في امرأة فولدت من زوج وارضعت ولد لها ثم لم ينس
نزل لها اللبن بعد ذلك ارضعت صبيا ان هذا الصبي ان يزوج بابنة هذا الرجل من غير
المرأة قال وليس هذا لبن الفحل كذا في الزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها اللبن فان هذا
اللبن من هذه المرأة دون زوجها حتى لو ارضعت صبغة بهذا اللبن لا يحرم على ولد هذا الرجل من
غير هذه المرأة كذا في الذخيرة وفي نسخة الامام جواد زاده ولو نزل للبكر لبن ولم تنزله فارضعت
ولد فمهر حلال محرم ولو تزوجت البكر لا تثبت الحرمة من الزوج كذا في الخلاصة وكانه اراد
بقوله لا تثبت الحرمة من الزوج انها لا تثبت منه بحكم انها بلبنة الرضاع حتى لا يحرم على ابنه
من امرأة اخرى والا فلا شك انها تحرم عليه بحكم انها بلبنة له وهذا الظاهر زيادة ما ذكره الامام
مولانا جلال الدين البهاري في بعض مسوده العبادات الفارسية حيث قال مسئلة شرع
خود دوران سوهر در شوهر بدان زن دخول نيرده اس وكمه هو كود حرام بر شوهر
مهران زنى كود وكمه كود باشد جواب ابن جود في انه در هیچ مردى از من سوهر نراده
است شهراران ابن شوهر بر من نرشته فرود بايد هر كجاست شهر ايجدين زنى كود دان

بحر ان سوهر ام بکروه در قنادى هول قرآن خونى مذکورست في الفتاوى الظهيرية المرفوعة
رجل تزوج امرأة ولم تلد منه قط ثم نزل لها لبن فارضعت له صبيا كان الرضاع من المرأة دون
زوجها هذا لفظه ولا يخفى ان الجواب فاسد فتنك بما ذكر في الفتاوى اذ ما ف وجواب
فلظهور الصبية فاسد صنعتها من وجه رجل اللبن هذا الرجل ان لم ينزل له لبن فارضعت له هذا الرجل
حتى يحرم ان هذا الرجل من غير هذه المرأة فلا شك ان ثبت رضاعه لهذه المرأة وثبتت الزوجة بصبغة
او رضاعه يحرم على الزوج بعد الدخول بها اما البينة فبقوله لا يمتنع بالزوجة في جوارحه من نكح
اللاتي دخلت بهن واما الرضاعة فبقوله عليه السلام يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع فالحكم بانها
لا تحرم على الزوج خطاء ظاهر واما ف والتك برواية الفتاوى الظهيرية فلظهور ان قوله كان
الرضاع من المرأة دون زوجها اثبات للرضاع من المرأة وقطع له عن الزوج على معنى انه يكون
ولد ارضاعا للمرأة لا للزوج ولكن نفى كونه ولدا ارضاعا من الزوج لا يقتضى ان لا يحرم
بجهة اخرى غير كونه ولدا ارضاعا له وقد دللت هنا ما يوجب حرمة عليه وهو كونه ولدا ارضاعا
التي دخل بها الا يرى ان ولد الصبية التي ارضعتها المزنية لا يلق الزاني يحرم على الزاني كما ذكرنا
من الخلاصة فكيف لا يحرم على الزوج صبية ارضعتها زوجته المدخول بها لانه فان قلت بل يجوز
ان يحل وقوع في السؤال والجواب من نفى الحرمة على الزوج على نفىها بحكم كونه ولدا ارضاعا
له كما حل رواية الخلاصة من قوله لا تثبت الحرمة من الزوج على معنى لا تثبت الحرمة بحكم كونه نكاحا
بنينا له قلنا ولكن المقصود ههنا ايراد المسائل العجيبة ثم استخراج صورة صحيحة لها ولا لا
في ان لا يصير الصبي لدا ارضاعا للزوج اذا ارضعت له بل بان جعلت بحكمه مجهول لخاله
اما اذا ارضعت لابنته لا وانما استعاب والاستعمال في جوارحه للزوج ان يزوج بصبغة
ارضعتها امرأة لدخول بها نعم شك في ذلك لوقت كذا لظاهر لاثبات ما ذكر في الصورة بظاهر
رواية خلاصة كما ذكرنا فكان شيئا وادع **قوله** المعلوم غير موجود حكما فان قيل
اذا وقع قطرة من الدم في حب ما يحسب وان كان الماء حقيقته قلنا الماء ما لم يكن
جارا حكما بان كان عسلا في عشرة فهو في حكم القلة والخجاسة ايضا قليلة فتعارضت في تحت
الخجاسة بمعنى راجع الى الحال وهو الحرمة عملا بالاحتياط واللبن لم يرد فيه التقدير تحت
الحقيقة تان الرجحان بالذات سابق على الرجحان بالمال كذا في الشرح او نقول ان
التقليل لما تقدم فغلبة الكثرة صفة لا ذاتا والحرمة باللبن متعلق بصفة كانت
العظم والاثبات اللزوم وهو باعتبار صفة منعدم اذا كان الماء غالبا فلا يتعلق به التحريم
اما نجاسة الماء فاعتبار اختلاط ذات النجس معه وذاته لا ينعقد بالمغلوية فلا يزول
الاختلاط الموجب لنجاسة الماء **قوله** اذ الدواء لتقويته على الوصول لانه يجعل فيه
لفصل به الى ما بالصيد هو بنفسه وهذا من المجرىات والتجربة تورث الظن الغالب

قوله شبهة البعوضة ويقال متى كانت بين الرضخ والمرضعة شبهة العصبية
واللبن منها حقيقة كانت هذه الشبهة في حق الزوج المرضعة واللبن منه اعتبارا
لانه سبب الاجبال الذي هو سبب نزول اللبن نازلة بالضرورة والشبهة النازلة
غير معتبرة **قوله** وهذا لان اللبن انما يتصور من يتصور منه الولادة وذلك ان السد
يخلق اللبن في اصله لغذاء الولد لعدم احتمال سائر الاطعمة والاشربة في ابتداء
حاله لمقوم مقام الطعام والشراب كذلك فخص اللبن على التحقيق لمن يتصور منه
الولادة كذا في الشرح وعليه منع ظاهري يجوز ان يكون اللبن في الاصل موضوعا لغذاء
الصبي لا يخص من يتصور منه الولادة اذ لا يلزم ان يكون غذاء الصبي من محل ولادة
قرب صبي يولد من امرأة وسرى لبن امرأة اخرى في زمان ينزل بلبن رجل ينزل منه
غذاء للصبي ثم قوله انما يتصور من يتصور منه الولادة ليس يعقل اذ العقل لا يحيل
نزول اللبن من الذكر ولا يعلى لانه لم ينقل من صاحب الشرع فكانه بيان اللفظة يعني
انهم اجمعوا ان غذاء الصبي في مدة الرضاع هو اللبن واللبن لغة فهو المشروب
النازل من ثدي المرأة فلا يكون غذاءه الا ما ينزل من الانثى بدلالة الاجماع فيلزم
ان لا يثبت الاخر ثم اذا شرب ما ينزل من الرجل بصورة اللبن **قوله** فارضعت الكبيرة الصغيرة
بعين بلبن هذا الزوج او بلبن آخر **قوله** وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر في البتة
الى ان نصف المهر تارك بالارضاء لانه يجد ابتداء وقوب اولان ف والنكاح ليس بسبب
الارزام المهر بل هو سبب سقوط الا ان نصف المهر يترك في طريق المنفعة بخلافه وكذا قوله في
اول باب المهر والاقبسة متعارضة الى قوله فكان المرجع فيه النص ايضا يشير الى ان القياس الذي
يجوز سقوط كل جمول وما ذكر من ان كل المهر يسقط **قوله** يجب ابتداء بطريق المنفعة يشير الى ان
هذا القياس يمول فكان لعلمائنا رحمهما الله طريقين احدهما ان نصف المهر يجب ابتداء بعد سقوط
كل المهر المسمى بطريق المنفعة والى ان يسقط نصف المهر ويترك النصف الاخر في بعض المواضع
الاول وفي بعضها الى **قوله** وهذا انما اعتبار الحمل ثم وقد يقال شيوع الحكم في دار الاسلام
يقوم مقام العلم سيما في المجمع على الذي يخرجه كل واحد من العوام والخواص **كتاب الطلاق**
قيل وهو رفع القيد السابق شرعا ويرد على طرقة الاختيار بكم خيار البلوغ او العاقبة
فانه رفع للقيد التام شرعا بالنكاح وليس بطلاق وجوابه انه ليس برفع بعد التوبة
بل هو رفع النكاح وهو جله كانه لم يكن او اورد رفع الزوج وليس بناية واختيارها نفسها
بالبلوغ او العاقبة ليس برفع من الزوج فيما لو اراد الزوج حين اوتيا من دار او ملك
احدهما صاحبه بل هو فرقة جاءت بلا تفريق من الزوج لما فاة بين النكاح والردة والتباين
وملك احدهما الاخر اذا ثبت عن الاسلام انما في ليس بنائب من الزوج في اباها **قوله** لم يجزها

الي

لم يجزها به قلت ولا في محض الذي باب فقد فسر الطلاق شيئا في الربادات بان يطلقه في ظاهر
حال عن جماع والطلاق عقيب خفيض حال عن جماع والطلاق وسبب انشاء الله تعالى
رحمة الله سبحانه اراد لم يجزها لا حقيقة ولا حكما وجماع في محض جماع في الطهر الذي عقيبه
حكما لان كلامهما يوجب فتور الرغبة **قوله** وان يفتح الحفرة عطف على ان في قوله لان الصحابة
وكبره ما حال من ضمير يجوز **قوله** واقل ضررا بالمرأة حيث لم يبطل جهان نظر اليه لان حل
المحلية نعمة في حق من كذا في الكافي وفيه ان الاثبات على هذا ان يقول واقل ضررا بهما لان
حل المحلية نعمة في حق الزوج ايضا قالوا ولي ان يقال انه اقل ضررا بالمرأة حيث لا يطول عليها
بحال انما لو طلقها اكثر من واحدة فالعدة ربما تطول بان يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها **قوله**
لا حد في الكراهة روى في عدم الكراهة بخلاف الحسن فان فيه خلاف ما لك **قوله** يزاد على دليل
الحاجة لانها مبطنه في مقام دليلها مقامها فقد يقال الحاجة وان كانت مبطنه في حق غيرها
فهي في حق صاحبها ومن ابتلى بها لست مما يعذر عليه الوقوف فيمكن ارادة الحكم على حقيقة
الا يرى ان لا يبان يملك مال ابنه عند الحاجة وليس هناك سبب او دليل ظاهر مقام مقامها
بل هو من كل الى من ابتلى به وكذا النكاح يجب عند التوقان مع انه مبطن في حق غيره من مثلي
به ولكن ما لم يكن مبطن في حقه اذ يراكم عليه **قوله** وهو الاقدام على الطلاق في زمان
تجدد الرغبة وهو الطهر وقد يقال بل الاقدام على الطلاق في اي وقت كان دليل الحاجة
لان العاقل لا يرضى بقطع ما ينظر به مصالح الدارين الا عند الحاجة الماسة قوله انه لو افترق
الحق فان قلت ضرب بطول العدة بالتجديد محقق والابتداء بالوقوع موهوم والاحترار عن الضرر
المحقق او الى من الاحترار عن الموهوم **قوله** بان ضررا ما دينوي وضررة ديني والموهوم
من الضرر الديني اشهد من الموهوم الدينوي **قوله** بخلاف الطلاق في حاله كحيف لان المحرم يطول
العدة وبخلاف ما لو طلقها في طهر جامعها فيه لانه يودي الى تلبس بالعدة عليها لانها لا تدري
انها حاملة فتعذر بوضع الحمل او حائل فتعذر بالاقراء كذا في الكافي وفيه ان يشكل على مذهبه في
الحامل كحيف عنده كذا في الحاشية وفيه انها ان كانت كحيف عنده فتعذر بوضع الحمل لا
بالحيف جامعها **قوله** الاصل في الطلاق هو الخط والقول عليه ان الغرض المباحات عند الله الطلاق
وقال عزاء كل في واق مطلق فان قال انه مأمور فاني يكون خطورا قلنا الخطور قد مر
خص بصيغة الماضي لا يقع في خطور فرقة كالحث في البمين وقطع الصلوة ثم ما كان الا ضل
في الطلاق والخطور يجب ان يكون الاصل في النكاح الاباحة وجواز لا كما ذكر بعض المتأخرين
عند قول الامام في الاصل في الطلاق ان الاصل في النكاح الخط عا فيه استقرش مرة فمرة
لان الاصل في النكاح ما كان هو الخط وجب ان يكون الاصل في الطلاق هو الاباحة في
لانه رفع للنكاح والاصل فيما هو الخطور بالنظر الى ذاته الرفع وحيث حكم بان الاصل في الطلاق

الخطوط على ان الاصل في النكاح هو الاباحة ذكرنا من فيه استقر اشكوكية كبرية قلنا هذه الامة
صارت كمنع لما ينطبه من مصالح الدارين وبقاء العالم الى ما شاء الله كيف ولم يكن الاصل
في النكاح ليجوز لم يكن سنة بل غاية امره حيث ان يكون مباحا ولما صار سنة علم ان الاصل
فيه الجواز دون الخطر قلنا بل **قوله** وهو الظاهر وهو الاقدام على الطلاق وقد يقال بل
الاقدام على الطلاق في اي وقت كان دليل الحاجة لان العاقل لا يرضى بقطع ما ينطبه من مصالح
الدارين الا عند الحاجة **الماسة قوله** انه لو اخرج فان قلت ضرر تطول العدة بالتجمل
محقق لا يتلوا بالوقوع فهو موهوم والاحترار عن الضرر المحقق اولى من الاقرار عن الموهوم
اجب بان ضرر ما دينوي وضرره ديني الموهوم من الضرر الدينوي اشد من المحقق الدينوي
قوله حتى يستفاد به الحكم اي الحكم المطلوب بثبوته كالمكدر لكل الخلاص عن سوء اخلاق
المرأة حكم مطلوب يرتب على الطلاق فيدل على كونه مشروعا وانما قيدنا بالمطلوب لان ترتيب
حكم غير مطلوب كالحديث في سبب خطور **قوله** لان المحرم تطول العدة والطلاق في الحيض
لا يوجب تطولا اما عندنا فلو جاز الترتيب في هذه الحيضة مع ثلث حيض آخر واما عنده فلو جاز
الترتيب في بقية هذه الحيضة مع ثلث اطهار آخر لو امكن لو كان الطلاق في الطهر لا ينتصب
العدة عنده ببقية هذا الطهر مع طهرين آخرين **قوله** وهي في المفرق على الاظهار زانية
نظرا الى دليلها وهو الاقدام على الطلاق في طهر لم يجزها فان قلت الاقدام على ارسال
الثلث في زمان تجدد الرغبة ايضا دليل الحاجة اليه فينبغي ان يجوز قلت نعم دليل الاباحة
قد وجد كمن قد عارضه دليل الحرمة وهو النص والعلة لا تغل في معارضة النص كذا في الشرح
وفيه بحث لا يستقيم على هذا النفي الحاجة الى الجمع بين الثلث في قوله ولا حاجة الى الجمع بين الثلث
قوله ولا حاجة الى الجمع اي لاجل اصل الخلاص عنها لخصوصه بالواحدة فاما التكميل لخاص فيا فيه
فالمنفي هو الحاجة الى اصل الخلاص والمثبت بقوله والحاجة في نفها باقية حتى الحاجة الى
تكميل خلاص فلا يتبين **قوله** فمكن تصور الدليل عليها اي على الحاجة الباقية **قوله** الثاني هو
الحاجة الى تكميل خلاص وحسم باب النكاح بالكلية فيكون الدليل هو الظاهر قائما مقام الحاجة
الى التكميل وكل ظاهري دليل لتحقيق الحاجة الى التكميل في كل طهر فيجب ان يكون له ان يكمل خلاص في طهر
واحد فان قلت بان المعبر هو تكميل خلاص على وجه لا يوجب الندامة ولا يمكن ان يقام مقام
الحاجة الى تكميل خلاص على وجه لا يوجب الندامة الا الموقوف من الاظهار **قوله** والمشرع وعنه
في اذاته لا ينافي في الخطر معني في غيره وقد يقال لو كان الطلاق مشروعا لمعني يرجع الى الذات
خطور المعني يرجع الى الغير وجب ان يكون الاصل فيه الخطر اجب ان الطلاق وان شرع لانه
الملك لخاص النكاح الا ان الملك لما لم يكن مقصودا بل المقصود منه مصالح الدارين كما
مشرع والازالة المصالح حكما والاعتبار للمفاد فترخي المقاصد قلنا بان الاصل في

في الطلاق الخطر بالغير ضرورة فهو فخطور بالذات مشروعا بالغير معني العبرة بالمعنى دون الصورة
قوله من حيث ان ازالة الرق وقد يقال النكاح شرع ملك ضروري لا ينفصل عن كل حتى يطل
النكاح ببطلان لكل على ما عرف في مكان الطلاق في حقيقة ازالة الحمل الذي شرع النكاح لوط
وازالة لكل من حيث هو لا يوجب مشروعة بل لكل نعمة وازالة النعمة بحال لا يكون مشروعا
بالذات نعم لو كان المقصود من شرع النكاح هو الملك عبر عنه بالرق فكان الطلاق مشروعا
بالذات ولكن الملك ثبت بطريق الضرورة والمقصود منه حل نفيان بغير الطلاق اذ
الحل ون الرق والملك فتأمل **قوله** ان يطلق في طهر لم يجزها فيه لابد من قيد آخر بان
يقال يطلق في طهر لم يجزها ولم يطلقها فيه ولا في الحيض التي تليها اما خلو الطهر عن جماع
فلانه سبب تسور الرغبة وعن الطلاق المانع فحاجة بالطلاق الاول فلا تجدد الحاجة
الى التجدد الزمان ولم يوجد واما خلو الحيض عن الجماع فلان الجماع في الحيض سبب تسور
الرغبة في طهر بعده واما خلوه عن الطلاق فلان الحاجة انما تجدد بعد تحلل زمان كثير بين
الاول والآخر وليس بين الجزء الاخير من الحيض والجزء الاول من الطهر زمان كثير تجدد
فيه الحاجة **قوله** في زمان تجدد الرغبة وهو الظاهر محال عن الجماع بشكل بالوجامع في الحيض
ان كانت مسرعة ففقدت الزمان الرغبة فصارت جماع كالحمل ثم الطلاق عقوبة فالجواب ان الامة
في كمال غير الجماع ويكثر من حيث ان وطئها غير متعلق فتعاقبها فبقيت الرغبة التي تليها
زمان للطهر على حالها فكان طلاقها كطلاق محال في طهر لم يجزها فيه ولا في الحيض التي
قبله بالجماع الحيض في طهر الرغبة و زمان الطهر يوجب كالحال فلا يثبت الرغبة بالمعاصرة
فلو طئها بغيره لانعدام الحاجة ودليلها اذ الدليل لا يعمل عند المعارضة **قوله** وفي واحدة كذا
عندنا حنيفة رحمه الله وعندنا يجل الاول بالآخر والمتوسطان بالاهلة اي في حق العدة
كذا في الحاشية وهذا الشارة الى ان الاختلاف في العدة انها تعتبر بالايام عنده وبالاهلة
عندنا كما في مسألة الاجارة وذكر في المبسوط في كتاب الاجارة ما يدل على ان المعبر
في العدة هو الايام بالاتفاق حيث قال وذكر في الطلاق ان العدة تعتبر بالايام فعلى قول
ان حنيفة رحمه الله واحدي الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لا حاجة الى الفرق بينهما وبين
الاجارة على قول محمد رحمه الله واحدي الروايتين عند ابي يوسف رحمه الله الفرق بان
الاجارة عقود متفرقة فاذا اهل الجهل لا يجدد انعقاد العقد عند ذلك فيجعل كانهما جدد
العقد ولا يوجد منافع كل في العدة لان الكل في حكم شئ واحد فيعتبر كلها بالايام فلعن
في مسئلة روايتين **قوله** ان الشرعية في غير المدخول بها صادق لانظر بالحيض لم يحصل
مقصوده منها فان قلت التي خلاها زواجها خلوه صحفة المدخول بها في حق مراعاة وقت
الطلاق مع القطع بتكامل الرغبة فيها حيث لم يقض منها وطره وبفسس خلوه لا يبرأ

على ما تراه قد قلنا في حقها في بعض الاحكام فكذلك في هذا الحكم فغيرت الرغبة
فيها حكما ان لم تغير حقيقة الى هذا الشهر في الذخيرة وفيه نظر لان القبلة والملاسة اقيمتا
مقام الوطى في الاحكام التي تليق على الاحتياط مع انها لم تعتبر في وقت الطلاق كالوطى
الا ترى ان الوطى في الطهر ثم راجعها بالقبلة او الملاسة فيه ثم طلقها فانما في ذلك الطهر كان الطلاق
سنيما عندنا في حيفه رحمه الله وهو رواية عن محمد رحمه الله ولو راجعها بالجماع لم يكن ذلك سنيما
بالاجماع **قوله** لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض فان قلت فاذ وقع الطلاق في الشهر كان
كان موقفا في الحيض وكان هو اما قلت فالحيف لا يصلح كماله لانه لا يقع في حقها مقام الحيض
الوجه فالشرط ظهر حقيقة وانما اقيم مقام الحيض في حق قضاء العدة كذا في الشرح اورد
الشهر انما اقيم مقام الحيض في حق العدة اذا كانت الحاجة الى نقصانها ولا حاجة اليه الا بعد
الطلاق ضرورة ان العدة لا تجب الا بعد فلا يقيم مقام الحيض قبل الطلاق والاحالة
والطلاق فلا يكون الا بقاء في الحيض لا حقيقة ولا حكما او يقال انما كرهه الا بقاء زمان الحيض
لان زمان نفقه والشهر بقاء مقام الحيض لا يصير زمان نفقه على ما لا يخفى فلا يكره في الا بقاء
فان قلت كيف يصير قوله لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض ولعل على جواز تعريف الطلاق
في حق الامه على الشهر قلت ان قيام كل شهر مقام الحيض في حقها دليل على ان الزمان يحد في
حقها بحد الشهر فيجوز الحاجة بحد الزمان فيجعل الاقدام على الطلاق في كل شهر **قوله**
والكراهية في ذوات الحيض باعتبار العدة قلت نعم وباعتبار دليل الحاجة ايضا وفي وطى الصغرة
والابنة ان كان لا يوجد توهم حمل فليس دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في طهر لم يجامعها
فيه منعوم وذلك بمنزلة الداهية وجوابه يخرج من قوله والرغبة الى اي الرغبة وان قصرت بالجماع
فقد تكملت من حيث انه وطى غير معلق والطبع يميل اليه فوق ما يميل الى المعلق قرارا عن
موت الولد فبقيت الرغبة على ما كانت قبل الوطى فصار كأنه طلقها قبل الوطى بشبه وجه العدة
وفيه نظر بها لان في تلك الف وجبة العدة منقصة باعتبار ذلك من فحاشا وانقطاع التردد
لان لا انكشافا لها سريما للزوج بزوج آخر على حسب تعلم من النقصان العدة فلو استبدل الامر
لانقطع عنها هذه الولد وكفى به ضررا **قوله** لان زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجملة السليمة
قلت هذا الذي ذكرهنا يقتضي ان لا يجوز طلاق الحمل عقيب الجماع بلا فاصل لان الطلاق لا يشرع
الا زمان الرغبة اليها وبعد الجماع لا تجدد الرغبة الا بعد شهر كما ذكرهنا في ان يفصل بين الجماع و
الطلاق بشهر كما يفصل بين طلاقين وايضا قد اشار دلالا ان زمان حمل كله زمان الرغبة
في الوطى لكونه غير معلق وانما ربهنا الى الرغبة الى جاعها لا يتجدد الا بتجدد الشهر وايضا سئلنا ان
الرغبة في جماعها لا يتجدد الا بتجدد الشهر والرغبة فيها مستمرة لما كان ولده منها والرغبة كونه طلاقا
دليل الحاجة اليه المبرج هو دليل الحاجة كيف ما وجد **قوله** وصار زمان الحمل فان طلاق الحمل جائز عقيب

لأنه لا يقدم

عقب الجماع لانه لا يؤدي الى تسمية وجه العدة ولانه زمان الرغبة كونه غير معلق وقد يقال ربما
يكون المعلق موجبا للرغبة حقيقة المقصود النكاح وهو المعلق وغيره لتعلق موجبا للرغبة
احتمالا عن تصحيح النطفة وقد وقع التصريح منه بان المقصود من وطى المنكوح هو الولد
لوقال احدكم طالق فوطى احدكما كان ذلك بيانا للطلاق في الاخرى لان قصد الولد لا يوجب
يدل على استيفاء الملك بخلاف ما لو قال احدكم طالق فوطى احدكما حيث لا يكون بيانا للطلاق
في الاخرى لان المقصود من وطى الامه قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على كسرها
الملك فيها فهذا التحقيق يجب ان يكون الوطى المعلق في المنكوح موجبا للرغبة وغيره موجبا للنفقة
كيف والمستحب في الوطى ان يقصد به الولد قال الله تعالى فان باشروهن وابشغوا ما كنتم
لكم اي من الولد فالظاهر ان الانسان يرغب عن وطى غير المعلق الذي لم يظهر ان يقال
الرغبة ان كان فقيرا بالجماع في توفيقه لمعنى آخر وهو ان الولد يزداد بالوطى حدة في الجماع
واليدور والولد محبوب الولد والمحب حامله على ترغيبه وسقيه فانما بالوطى ترغيبه لرفع كان
بالوطى حامل مرغوبا اليه في كل لحظة لا يحتاج الولد اليه وفور شفقه الولد عليه ويغوث بها
المعنى في وطى الآيسة وكونه غير معلق ربما يرغب عن الوطى لما فيه من تصحيح النطفة
فوات مقصود النكاح فاني تيسر ان **قوله** والشهر دليلها فان قلت كما ان الشهر دليل
الحاجة فالاقدم على الطلاق في زمان الرغبة ايضا دليلها وازمنة لكل كلاهما الزمنة الرغبة لان
وطئها غير معلق او لما فيه من سعي الولد وترتيبه فيكون الاقدام على طلاق الحمل بعد طلقها
دليل الحاجة لمكان زمان الرغبة فيجب ان يصح تطليقها عقيب طلاق آخر بلا فصل حيث ان
القاس يقتضي الشرع لانه النية عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا من تطويل العدة او ما فيه
من قطع النكاح الذي تعلق به مصالح الدارين بيدون الحاجة **قوله** ودفع الضرر تطويل
العدة فيه جواب عما يقال ان الرجعة شرعت لئلا يجرب عليه كيدا يؤول الى موضعه بالنفقة
فاجابه بان لا دفع ضرر تطويل العدة عليها فكون واجبة **قوله** ان اثر الطلاق قد انعدم بالرجعة
فصار كأنه لم يطلقها في الحيض وقد يقال اثر الطلاق الذي اوقعه في حسم ان كان ينعدم
من حيث ان زوال ملك التعرف لا يرتب عليه بالرجعة فآثره في نقصان الحمل حين طلقها
طلقته بعد تلك الطلقة انعدام الحمل الكلية حتى يحتاج في التحليل الى تزوج زوج آخر وطئ
من حيث بقاء اثره في الحمل فيسفل ان يكره طلاق في الطهر الذي بعد تلك الحيضة ومن حيث
ان اثره في وقوع الفوق بين الزوجين ينعدم كيان لا يكره طلاق آخر في الحيضة التي بعدها
لوحته حين دارت بين وبين وجب القول بوجودها احتياطا **قوله** وقد يدخل بها لانه لو قال لغير
المدخول بها انت طالق لثلاث لسنه يقع الحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرة وبسبب
انما بالتزويج ثانيا والثالثة بالتزويج ثانيا لان الطلاق السني المرتب في حق غير المدخول بها

ثم راجعها

لا يتصور الا على قولنا ان الوجود في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
اذ قال انت قال قلت للسنة وهو اخذ بها شهوة وفي الثلث في حال لا يقع الاول فضا
مراجعا بالسنن عن شهوة ثم يقع السن والبناء كذلك وفي ظاهر الرواية يقع واحدة في حال
واحدة في ظاهر الرواية وهذا بناء على انها طلقها في طهر ثم طلقها لا يكره في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
وفي ظاهر الرواية وهو قولها يكره **قوله** وان كانت البه او ذات الكسرة عطف العام على الخاص
وقد بحث لان عطف العام على الخاص كان يجوز بحرف الوافى بحرف وفتح لا يقال جاز
زيد او رجل لان كحل بمعنى الوافى **فصل في** حتى لو شرب غير الخمر كذا في الحاشية وفي حاشية
افرى كذا في الزملاء وفي النكاح في لو شرب الخمر ولم يزل عقله بالشرب لكن صدع فزال عقله بالصداع لم يقع
طلاقه لان من قال بفعل فخطور لان الصداع مرض كسائر الامراض فان قلت الصداع حصل
بالخمر فيصاف السكر اليها بوسطه كما في شرب القريب قلنا في ليس بموضع الصداع والشرب
موضع السكر فافترقا ثم لفظه وهذا يدل على ان المشرب بالمقدور بهما يجوز ان يكون هو الخمر
وهو الصحيح في التقيد بخمر الخمر الى ان لو صدع بالخمر فزال عقله لم يقع طلاقه والحكمة بخلافه
والتقيد به ثبت في حكم في غيره بالطريق الاول وفي الذخيرة شربا لئلا يذهب عقله منه
ولكن لم يوافقهم فصدع فزال عقله بالصداع دون الشرب لم يقع طلاقه ولو شرب من الاشربة التي
يؤخذ من حبوب او من العسل او من الشهد او السكر فطلق امرأته لا يقع طلاقه عند ابي حنيفة
وانى يوسف رحمه الله هذا كلامه فعلم ان ما ذكر من قوله وطلاق السكران واقع المراد منه السكر
من الاشربة المحرمة كاخمر والبند في بيان ان يرد بقوله حتى لو شرب المحرمة من الخمر وكخمره لا شرب الدواء
لان زوال العقل بشرب الدواء لا يتصدع لا يوجب الطلاق الصواب وكذا شرب الخمر المتخذ من
حبوب العسل **قوله** ولما اذ زال بسبب هو معصية فان قلت يشك ان ما اذا شرب مذموم في حاله
الضرورية مطلق يقع طلاقه مع ان شرب السكر مباح عند الاضرار اوجب بان الاضطرار للضرورة فلا يظهر
فيما وراءه بان يكون الشرب في حق الطلاق على الحرمة التي هي الاصل **قوله** طلاق لانه ثنتان حلاه باللام
فيثبوت ان يفسخ فيكون طلاق لانه التي تحت حرفين وفيه وقع النزاع **قوله** لان العقد لا يخرج
لما وبالعقد الطلاق لا يسمي سبب على السبب يعني ان الطلاق يقع في بني على كل حال على النصف
من حمل المرأة فتقدر بقدر حمل غير ان الطلاق لا يخرج في ثنتان فليقتضين ضرورة وفي النكاح ولان الطلاق
يقع في بني على كل حال بقدر حمل غير ان الطلاق لا يخرج في ثنتان فليقتضين ضرورة وفي النكاح ولان الطلاق
ثم لانه ان يتزوج ثلث مرات فيجب ان يملك لانه مرة ونصف الا ان العقد لا يخرج في يملك
عقدتين هذا كلامه فتدبر في العقد على حقيقته وانما من كل المار في تعليل عدم جواز ان
تزوج الامة على لوجه ان الرق انما في تنصيف النعم يثبت به حل المحاسة في حالة الانفراد دون
الانضمام وقد ذكر الامام في الامام لم يزد في رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يشترط ان يستيعاب في التيمم ان النصف

الوجود وكل نصف بذل على بقائه الباقي ما كان والا يلزم التنقيص عن النصف فهما لا نصف حل
الامة على ثنتان لها حل في حالة الانضمام وجان ان يكون الامة في هذا النصف كالحرة
في الكل في ان يملك الزوج ثلث مرات اذ لو نصف في حالة الانضمام بان يملك الزوج مرتين لزم التنصيف
في النصف ولما نصف حل الامة بان ملك الزوج مرتين والحرة ثلث مرة وجان ان يكون الامة في هذا
النصف كالحرة حتى يملك زوجها افراد من محرة وانضم ما معها اذ لو حملت في حال الانضمام دون الانضمام
لزم التنصيف في النصف وذا تزوج وللق الرق انما في التنصيف من التزويج فاحد النصفين غير صحيح
ثم لو كان التنصيف بكل من يدين الوجهين صحيحا وقد عرفت ان الجمع بينهما متعذر لاداءه الى التزويج
كان تعيين احد جانبيهما من وجهي الوجهين صحيحا لانه لا يصح التنصيف بوجه من يدين الوجهين لمعارضة جواز
وعدم التزويج وظاهر ان العقد بمعنى الطلاق والوجه ما مر **قوله** وتناول ما روي ان لا يقع بالزنا
اي هو محتمل كجوز ان يراد ايقاع الطلاق او اعتبار الطلاق المراد الاول بقوله ما روي ان لا يقع بالزنا
عليه السلام يطلق العبد بطلقتين وتقييد الامة حيضتين غيب ومارويان مشهور فلا يعارض
لا يقال الاول لا يقع الطلاق باياه المقابلة مع قوله والعدة بانفساء اذ هو معنى كذلك
بل حمله العدة فاقية بانفساء حاصلة بهن فيكون الحديث بيان ان التطبيق لا يليق بالامانة
والعدة لا يليق بالامانة يعني الرجل مطلق دون المرأة تعتد دون الرجل **قوله** ولا يقع طلاق
مولد لقوله عليه السلام لا يملك العبد ولا المكاتب شيئا الا الطلاق ولما كان الطلاق مملوكا
للعبد لا يكون مملوكا سيده لان الملك هو الاختصاص المطلق خارجا عنه اعلم بالصواب **باب**
ايقاع الطلاق قوله بالنصف هو قوله حتى ويعول من احق بردهن سماه بجلا بعد الطلاق
وهو الزوج فان قلت لفظ الرد يشترط نزل قلت يطلق اسم الرد عند انقضاء سبب الزوال
ايضا وانما جعل الرد مجازا بقوله اسم السبع ولا يعكس لانه جعل الرد الى الزوج واراد كان
الزواج لم يكن هو احق بجلا وفيه نظر لجواز ان يكون هو احق باعتبار انه يملك الرد في العدة بانفساء
وغیره لا يملك لان تزوج المعتدة جائز للطلاق الغيرة فالاولى ان يقال جعلنا الرد مجازا بقوله قوله
حتى فامسك معروف او شريح باحسان الامسك لا يتصور الا ببقاء الملك **قوله** ولما ان لعب
قوله لانه صفة للمرأة الواحدة حتى يقال للشئ طلقتان والثلث طلاق فلا يحتمل العدد لانه صفة
والشئ لا يحتمل العدد وفيه نظر اذ لا نزاع في ان لا يصح ارادة المراتين او اكثر بقول طالق
انما النزاع في انه هل يصح نية العدد من المصدر المدلول عليه بقولنا طالق لا وجد المدلول ليس
جانبه اذ فردية المنعوت لا يدل على فردية ما بيعت به لجواز ان يوصف المرأة الواحدة بطاقتي مع
ارادة الثلث منه ولجواب ان قولن طالق لم يصح الا صفة الواحدة وجان لا يصح ان يراد منه
اكثر من طلاق واحد لان المرأة الواحدة لا تنصف الا بطلاق واحد اذ الطلاق عبارة عن ارفع
ولا يتصور في المحل اكثر من قيد واحد فلا يتصور الا ارفع باكثر من واحد نعم يتصور العقد في التلقين

الذي هو فعل الزوج ولكنه غير مذكور بل هو ثابت اقتضاء ولا عموم مقتضاء فالأصل ان المصدر المدلول
يقولنا طالق صفة المرأة وصفها غير متعددة انما التعدد في فعل الزوج وانه غير مذكور فلا يصح فيه
العدد أصلا وقد بحث وسيتكلم فيه **قوله** الطلاق وهو تطبيق انما الطلاق الذي هو تطبيق ثابت
اقتضاء ولا عموم للمقتضى هذا لا ينافي في طلق فان المذكور في مقتضى التطبيق الذي هو صفة الزوج
وانه يحمل التعدد وجوابه مذكور في الهزوي والكافي وقد حققنا في شرحنا للبرزوي
وانه يزيد وكادة فان قلت ان طلاقا في قولنا انت طالق طلاقا ان اريد به صفة المرأة وهو الظاهر
لا يصح فيه التثنية لانها انما تصح في الطلاق بمعنى التطبيق وان اريد به معنى التطبيق لم يكن وكادة
لعدم دلالة قولنا انت طالق عليه لما رآه ذكر الطلاق الذي هو صفة المرأة لا الطلاق بمعنى
التطبيق قلنا قولنا انت طالق اخبار بصيغة وان شاء بموجبه على قولنا بعت واشتريت **قوله**
الذي يدل عليه بصيغته وان شاء بموجبه على نحو قولنا اعني لطلاق الذي هو صفة المرأة ان كان
لا يحمل فيه التثنية فالذي يدل عليه بموجبه من التطبيق يحتمل البنية غير انه متى لم يكن مذكورا
لا يصح فيه بنية العموم لكونه مقتضى فاذا ذكر فقد زال المانع فصح ويكون المذكور بمعنى التطبيق مؤكدا
للتطبيق الذي يدل عليه بموجبه لانه هو المقصود والتأكيد انما يكون للمقصود واجب بمنزلة قوله
انت طالق واعترض بان لو كان بمنزلة لما صح فيه التثنية كما لا يصح في انت طالق **قوله** بان الطلاق
ان وصف به فقد صح فيه معنى المصدرية في رتبة التثنية او يقال يصح قولنا انت طالق اما بارة
الاسم من المصدر راي انت طالق واما كذا في النصف في اي ذات طلاق فان نوى التثنية يحمل
على التثنية لما نوى والافعال الاول اذا المجاز هو من الحذف ويقال ان الطلاق في انت الطالق
انما يحتمل على ارادة الصفة اعني الطالق لضرورة صحة الكلام لضرورة تقدير بقدر ما فيكون هما
وراما على الظاهر **قوله** ويصح فيه التثنية في الصور التثنية لان المصدر يحتمل العموم قلت نعم ولكن
المصدر الذي هو صفة الزوج بمعنى التطبيق اما المصدر الذي هو صفة المرأة فلا والمذكور في انت
طلاق صفتها لا صفة ولا يحتمل بنية العموم كيف ولو صح بنية يصح في قولنا انت طالق ايضا لانه ايضا
ذكر الطلاق الذي هو صفة المرأة الا ان يقال المراد بالطلاق في قوله انت الطلاق هو التطبيق
ينوع ثانيا في الاستناد **قوله** اور اسكاي بالا صفة لانه لو قال الرئيس منك طالق لا يطلق
ان من للتبعية البعض والعضو الخصوص وانه ليس يحمل للطلاق فلا يطلق وذلك
بالفردية او بالجنسية وتوحيده ان الفرد الواحد كل جنس من حيث ان كلمة صادق عليه جميع الافراد
ايضا كل جنس من حيث الوجود في الخارج وذلك ان الجنس ان كان يوجد بكال في كل فرد فوجده فيه
ليس تمام الوجود لان له وجود في فردا فتمام وجود الجنس وكلمة في الخارج جميع الوجودات
خارجية والكل من حيث هو كل احد فالافراد المتخللة فليست بكل جنس من حيث ان صادق
عليه لانه ليس بصادق على المجموع من حيث هو مجموع بل على كل فرد والامن حيث ان جميع

نحو

جميع وجود الجنس لان له وجود في غير ما ايضا فلا يكون واحدا أصلا اي لامن حيث الصدق ولا
الوجود في الخارج فلا يصح ان يراد بلفظ الواحد لوجوب رعاية التوحد في معنى اللفظ الواحد **قوله** بان
التاء ضمير المرأة من كل ما عرف ان اللواحق بان حذوف وال على احوال المرجع اليه المكاني عن احوالها
نص على التاجماع صاحب الكتاب فيه انما الاختلاف في اللواحق ما كان ثابتا وجعل التاء من حيث
انه المعين لصفة المكاني عنه كانها هي الضمير الدال على المكاني **قوله** ولو قال يدك طالق لم يقع طالق
لا يعبر به عن جميع البدن حتى لو عبر باليد عن الذات عند قوم يقع الطلاق بالا صفة اليه **قوله** حمل
الزكاح عندها وعند صاحبها لا يصح اضافة النكاح الى جزء الشايع **قوله** وذكر بعض ما يخبري كذلك
الكل هيئته للكلام عن القاء وتقليبها للوجود على المسح واعمال الدليل المقدر الممكن لانه اذا قام الدليل على البعض
وهو ما لا يخبري فلو لم يتكلم في الذي الى ابطال التوليد وهذا يشك كل ما لو قال لا امر في طلق نصف تطبيق
فقلت طلقت تطليقة فانه لا يقع ولو كان ذلك بعض لا يخبري كذا كرم لوقع كما لو قال طلق بطليقة وكذا
لو قال انت طالق ثلثا لان نصف تطليقة تطلق ولو كان ذكر بعض لا يخبري كذا كرم ليشك بان كما لو قال
انت طالق نصف تطليقة وثلثا وسدسا لم يقع الا واحدة وعلى ما ذكرنا ينبغي ان يقع ثلثا وكذا لو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة ونصف يقع ثلثان ولو كان ذكر بعض لا يخبري كذا كرم لوقع واحدة
كما لو قال له انت طالق واحدة وواحدة وجواب عن الاول انها مأمورة بايقاع النص بصورة وبالكل
معنى فلما وقعت التطليقة فقد واحسن من وجه وعلى الاول يقع وعلى الاخر يقع بانك عن التثنية
ان الاستثنا تحكم بالثنية فليكون التقدير ان انت طالق ثلثان ونصف فيقع التثنية وعن
الثاني ان قولنا نصف وسدسا وثلثا يحتمل ان يراد به كل واحد على حدة وان يقصد المجموع من حيث
المجموع على معنى انت طالق واحدة اذ المجموع من النصف السدس الثلث واحدة فلا يقع الثاني و
بانك وعن الرابع ان الواحد والنصف لا يمكن بغيره باو جرمين واحد ونصف فيكون في حكم عدد
واحد فلا يفصل بعضه عن بعض بخلاف واحدة وواحدة لانها عبارة عن ثلثين عبارة او جرمين
من هذا لفظ ثلثان فلا يحلان في حكم عدد واحد **قوله** ثم القايد الاولى بان يكون موجودا
ليرتب عليها الثانية لانه واقع الثانية قبل الاولى فلهذا الضرورة دخلت الغاية الاولى
ولا ضرورة في الغاية الثالثة لان ايقاع الثلثة يصح بلا ايقاع الثلثة فاخذنا فيه بالقياس
لذا في الكافي وفيه نظر لان ايقاع الثانية انما يقتضي ايقاع الاولى اذا كان وصف الثانية
معتبر فيها وليس كذلك لانه لا ترتيب في الطلقات المجتمعة في تلك وصف الثانية يقتضي الترتيب
الا يري انه لو قال لامرأة اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخرى
طلقت ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله وفي الكتاب بان هذا وصف لغيره لان المجتمع في الملك
لا يترتب فيه كما لمجتمع في المكان وهذا الكلام الترتيب والافراد من ضرورة ان الغاية حق
الاصل لغاية في حق البنات الى انما ذكرهنا ويريد به انه لو قال انت طالق تطليقة ثلثة لم يقع

نحو

الاولى واحدة فلو كان وصف الثانية معبر لوقعت ثلثان ضرورة وقوع الثانية ويمكن
ان يجاب بان الترتيب ان كان لا يتصور في الطلقات المجمعة في الملك فهو متصور في
الابقاع الذي هو فعل الزوج وفي قولنا انت طالق من واحدة الى ثلث يمكن ان يصرف الترتيب
الى الابقاع بان يكون المعنى من ابقاع طلقة واحدة الى ابقاع ثلث فيكون الثاني والثالث
صفة للابقاع ومن ضرورة الابقاع الثاني تحقق الابقاع الاول فيقع تطبيقان واما في مسألة
الاختيارى فلا يمكن صرف الترتيب الى الابقاع الاول والوسطى لتصلح صفة للابقاع لاختلافها
بذلك واما ما قيل من ان صفة للطلق هي غير محتملة لهذه الصفة فقلت ونعت صفة الافراد في
ضمير وكذا قولنا انت طالق ثانية اذا الثانية لا تصلح صفة للابقاع فتعني صفة للطلق وانها
لا تحتمل فقلت فلا يقع الا واحدة وما قيل ان الطلاق الاول غير مذكور وهو لا يقع الا بالطلاق بدل
عليه وفيه شك في الطلاق قد يقع اقتضاء كما في اعتدى ونحوه ما لم يقابل ان يقول ان الثانية
وان لم تصلح للابقاع فالطلق تحتمل ان توصف بالامانة بالنظر الى الابقاع ان يجعل عمرا
الى ثانية بمعنى ابقاعها ابقاع ثان وان صحت جوار من ضرورة الابقاع الثاني الابقاع الاول
على ان الابقاع الاول على ان الابقاع مصدر وان يذكر ويؤثر بيد فلو علم وحشي قيد وما
بالتركيب تصلح قولنا ثانية لوصف الابقاع بخلاف قولنا اخترت الاولى او الوسطى والافضل لانه لا يمكن
وصف الطلقة باحدى هذه الصفات بالنظر الى الابقاع لانه لم يقع بعد وانما تصف بالابقاع
بعد اختيارها ثم ما ذكر من ان وقوع الثانية ولا ياتي قبل الاولى لا ياتي في انت طالق من واحدة
الى ثلثين حيث لم يقع فيه الثانية حتى تقتضي ابقاع الاولى بالضرورة قبل معناه انه لا بد وان
يكون الغاية الاولى موجودا لترتيبها الغاية الثانية ووجود الغاية الاولى بوقوعها واما
الغاية الثانية فلو كانت منتظرة الوجود في قولنا شئ ما بين شئين الى سبعين يقتضي
وجود السبعين ولا يقتضي وجود السبعين والحاصل ان قوله يترتب عليها الثانية يحتمل ان
يراد بالثانية الطلقة الثانية وهو مختار الكافي والنهاية وان يراد به الغاية الثانية
وهو الظاهر المستعمل على تعميل قوله من واحدة الى ثلثين بخلاف الاول فانه
لا يستعمل عليه مع ما فيه من الاشكال الذي ذكرنا نعم يستعمل على ان الشئ انما
يصير غاية بوجودها اذ المعبر دوم لا يصلح منه لا ولا تحتها فلما جعل الطلقة غاية
يجب القول بوجودها بوقوعها فيجب القول بوجود الغايتين وكو نخب مستصو
الوجود لو اشئ بس في الثانية لصحة الاكتفاء به في الاولى
اذ لا فرق بينهما على ان كونها متصور الوجود انما يصار اليه
عند تقدير اعتبار كونها متحققة الوجود وذلك
فكان في الثانية ايضا بالقول بس وجودها **قوله**

لا يبيح

لست تب عليها الثانية الى الغاية الثانية **قوله** لان المصلحة والاحتياط من الاضافات
فكما لا يكون الشئ محتملا الا وان يكون له مبدأ لا يكون مبتدا ايضا الا وان يكون محتملا
ان يشترط لوجود التحقيق في كل منها او يقتضي تصور الوجود فيها فاما ان يشترط لكون
التحقيق في الاولى ويقتضي تصور الوجود في الوجود فلا وجه اليه **قوله** في واحدة **قوله**
وجب ان يستعار كل في معنى مع كما في قول انت طالق في ذلك الكلام لصحة الكلام
عن الاغاية فيقع الثلث **قوله** ارسال الثالث منه وحمل الكلام على الغاية الاولى من قولنا
ولا يلزم المخطوطة في قولنا في ذلك ان الرب فيه صيانة عن التخييل الذي هو اشتد من التخييل
وايضا لما تعذر اجراء الكلام على الحقيقة اذ الشئ لا يصلح طرفا للمواحدة واللعلى المجازية
من جهة لصحة ان يستعار على حقيقة بمعنى مع وان يستعار بمعنى بين وان يستعار للمواحدة
يقع الثلث على غير المذكور بها وعلى الثاني والثالث لا يقع فلما يقع بالشك وعدم الوقوف على
ليس من باب انفا الكلام في شئ **قوله** كما في قوله فادخل في عبادي ذكر في كتاب الا فرادى في الابقاع
البين وذكرها ان معنى مع وذلك مبني على اختلاف بين اهل التفسير **قوله** لا يصلح طرفا
ويذكر ان الكثيرين لا يعدوا يصلح طرفا للقليل حتى لو قال راس الحصن امنوا في غزوة ثبتت الامانة
وبسبب سؤاله لانه جعل نفسه مطروحة للعشرة والظرفية انما يتحقق بالطريق المذكور كما في السيرة
قوله ان حقيقة الظرفية غير مستقيمة هناك ايضا اذ الطرف ما يكون محتويا على المظروف والعشرة
لا تحتوي بالواحد احتواء بالآخر من جعلنا محاذين البين صيانة عن الاغاية الى استوفى بين
عشرة فيكون الامان له مع تسعة وانما لم يجعل بمعنى مع لان معنى البين اقرب الى الحقيقة
ولا يمكن الحمل على المحاذ في انت طالق واحده في شئين كما يلزم فيه من ارسال الثلث وثبتين و
ذلك مخطوطة والاغاية اخوان من الحمل على المخطوطة **قوله** وقال زفر جرحي الله بانه لانه وصف
الطلاق بالطول لا يقال انه لو قال انت طالق طويلا فان عند يقع الرجوع فكيف يقع التباين عنوانه
كنية الله لانا نقول جرح بالطول ومعنا كني عنه والكنية اقوى ولان قوله من هذا الى الشام بعيد
الطول والعرض وجاز ان يحصل السبوتة عند بوصف بالطول تحس ويقع وصف بالطول
والعرض لانه بعد العظم على انه جاز ان يكون له در ثلثان كما في الكافي وذكر في المنظومة ما يدل
على ان وصف الطلاق بالطول والعرض عند زفر جرح الله كوصف بالطول الممد حيث قال في باب
واوصف الطلاق وجرح او فو بالطول والعرض المراجعة وذكر في شرحه ما يدل عليه ايضا
حيث قال ولانه وصف الطلاق بما لا يقبل فلفظ الوصف وبقي مطلق الطلاق فيقع رجوعا
وهذا التعليل يقتضي ان وصف بالطول والعرض كوصف باحد ما وقوله والكنية اقوى **قوله** في
حيث انها كني الشئ بكنية ولكن النصح اقوى من حيث انه متيقن والكنية محتمل ولهذا يترجح
عليها عند المعارضة ويثبت العقوبات بدونها **قوله** يحمل عليه اي على الشرط من حيث انها اطلاق

اوقات فان كانت طالق حيث ارى بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد على التالى ما اذا قال
اوك بدين يوم يقدم فلان حيث ارى بياض النهار لطلعت مع ان القدر غير ممتد
اجب بانه لو لم يقل قوله يوم لا يطلق فلان على بياض النهار لطلعت لما فرغ من التكليف
تحقق الوقت الذي لم يطلق فلان فيه لم يفرغ فكان في معنى التحية والمقصود منه التعليق
والا لا يقتصر على قول انت طالق فلما لم يقتصر عليه على ان يقتصر التحية فلما ارى بياض النهار كان حيا
فلما بعد قوله لا يطلق فاصطرنا الى الجمل على بياض النهار وكذا التفويض اوك بدين دليل على ان
البياض لان الاو لا يغوض اليها كدوى فيجوز الارفق فالارفق ولو ارى بياض النهار لطلعت لكان
من يدعي حاشيت اذ التفويض الوقت ينقض باقضاء الوقت ووقت القدر ينقض كما ثبت
فلما لم يفرغ من الاعمال الواجب لاختار الارفق في اداء البياض ليحقق المقصود بكونها مفوضه في
في النهار لطلعت فلما حصل لانه لا يمنع من العمل على خلاف الاصل عند قيام الدليل **قول** والطلاق من هذا القبيل
مكذوق في عامه النسب والضمير والترويج من هذا القبيل لانه اختير في اوزان من المسيلة فعل الشرط
فقال في باب الايمان وكذا قال يوم اكمل فلانا فان طالق فهو على السيل والنهار الى ان قال والكلام
لا يمتد لم يقل والطلاق لا يمتد ولان اكل الفعل انما يستقيم من غير تاويل في اثره وجب لاني انما
طالق ولان قول اذ اقرن يدل على ان المراد التزوج لا الطلاق اذ المقارنة بين اليوم والتزوج
اكثر منه بين اليوم والطلاق اذ المضاف مع المضاف اليه كونه واحدا في الشرع **قلت** المعطية
لها كما اشير اليه في المبسوط وغيره ان البعض اختار الشرط فيما لا يختلف الجواب في ان يكون المعطية
غير المستند هو الجواب لانه تساهل فيما لا يختلف الشرط وهو اختار اذ هو اذ هو اختار الشرط
فلما يكون ما في الايمان دليل على عدم صحة ما وقع في عامه النسب كلف وقد اختار ان شرط
هو ان يفسد الاو باليد فقال اذ قال اوك بدين يوم يقدم فلانا فقدم ولم يعلم بوجه حتى جن
الليل فالاجابة ان المراد باليد ما ليس في محل اليوم المقول به على بياض النهار وقد حققنا
هذا الكلام فقد اخبرنا على ان المراد بالفعل المقرون وهو العامل دون المضاف ثم المراد بالفعل
هو اللغو كما لا يصدق بالامتناد والموصوف به اللغو دون الاصطلاح وقولنا طالق انفعولنا
انزوجه في ضمن الفعل اللغو والمقارنة بين اليوم والتزوج ان كان الشرط لفظا فهو بينه وبين الطلاق
اكثر من لانه عامل فيه واختار القرآن المعنوي اول هذا الظهور الاستدلال والطلاق من غير القبيل
على ان المعطية عن الجواب كما وقع في بعض شروح النردى في ظاهره الشارح اشارت معنا الى طرفين
سوى ما ذكر في الاصول احد هما ان الشرط وهو ان كانا مختلفين فالاعتبار لانه لانه المقصود
والا كما متفقين فالشرط وبما ان الاعتبار للتمتع منها شرطا كان او خا نرجحنا جانب الحقيقة
اذا اليوم موضع بياض النهار وذكر في الاصول ان المعطية عند البعض هو ان طالق مطلقا **قول** ولا يوجب
انقضاء الطلاق الا بالبحر اذ لا يوجب الاضافة اليه لا حقيقة وهو الظاهر لما جاز لان الطلاق لا يجل

من اذ لا معنى مستعمل في نفسه ليس له لازم بياض اليه عند تحقق حقيقة ما قبل بان الطلاق
سبب للبينة وحرمة فجل عليه عند تحقق حمله على حقيقة فغيره سبب لان سبب الحرمة
والبينة هو الطلاق المضاف الى المرأة والمدة كونه حيا هو المضاف الى الرجل والمضاف اليه
ليس بسبب البينة وحرمة بل بسبب مستعمل في نفسه ليس له مجازي على كونه اعتكفت قبل
ان اخلف وايضا المعاني المجازية مشبهة لانه محتمل ان يردا البينة التي هي عبارة عن ازالة
الوصلة او تحريم الذي هو عبارة عن ازالة الحمل ولا يخرج فتعين الالغاء بالصورة **قول** ان معنى قولنا
ولما قيل ان يقول نعم متى قرن بالبعد لكن القرآن لم يثبت متى ادخل كلمة الشك عليه فكان لا يثبت
بصفة الوصف وهو طالق **قول** وهذا لان الواقع المأخوذ المنعوت المحذوف وهو المصدر معناه انت
طالق تطبيقا واحدة او ثلثا لكن الوصف وهو طالق يدل على انقضاء والعهد يدل عليه لانه لان
العهد لغة والنعت يدل على المنعوت لغة فاذا ذكر الوصف محذورا بان قيل انت طالق فبما في
وقوع الواقع الى الوصف وانما ذكر مع العهد بضاف وقوله الى العهد لانه يدل عليه وانما يدل
والمدلول عليه لغة في كونه مذكورا مع المدلول عليه اقتضاء فيضاد الوقوع الى العهد **قول**
الى حالة منافية له وهي حالة انتفاء ملك النكاح لان كلمة مع اذا قرئت بالمصدر يكون بمعنى بعد كما
في انت طالق في ذلك الوقت الذي في مسيلتنا قرئت بالمصدر وهو الموت كذا في الحاشية **فان قلت**
اذا قال انت طالق مع نكاحك او في نكاحك لا تطلق ولو كان مع بمعنى بعد في المصدر لطلعت **قول**
انما لا يطلاق لانه اضافة لانعدام صورة الشرط والمضاف سبب في الحال فلما دل على الحال ولا يحمل
النكاح فلو غلبت الاضافة لكان في النكاح فان طالق لانه تعليق والمعلق غير منفصل
وهو الشرط فلا يشترط له المحل بل يكفي وجوده قبل وقت الشرط قطع او ظاهرا على ما في **وقرر**
لما سياتي في الكتاب ان قوله انت طالق تشتمل مع عتق مولاك تعليق فالجواب الصحيح ما سيشير اليه
انشاء الله تعالى **قول** واذا ملك الزوج قيد بالملك لانه لو ثبت لاحد صاحبه الملك في الاصل لا يثبت
الوقوف كما لو تزوج بكتابة ابن ثم مات الاب وتزوجت بكتابة ابنها ثم مات الاب او استتبع
ملكه بملوكة او بامرأة ببعاء كاسد او بغيره ثم تزوجت بكتابة ابنها ثم مات الاب او استتبع
قال وان ثبت لوجوب الملك فيها بالاستدلال وكذا التوقيف بغيره لم يفسد ببيع الغلام
وزوجه من ببيعها ثم ملك الغلام قبل قبضه لا يفسد النكاح معاذ في ضيق بقاء النكاح كما في ابدان فلما
بين حقيقة الملك وحقيقة **قول** ولا ضرورة مع قيام ملك المهرين وهذا الايتاني فيما اذا ملك تنقضا
منها فالدليل الشامل ما في الاول النكاح من ان النكاح ما شرع للامتنع من بين المتكلمين والمملوكة
ما في المالك متمتع وقوله التبرع على الشرع **قول** لم يقع شيء لان الطلاق الى اخره ويد ما قبل
ان مات مولاك فان طالق تشتمل في المولى والزوجه وارتد وقيل الطلاق ولم يجل حتى تنكروا
غيره عند الحقيقة والى يوسف رحمه الله لان الموت سبب للملك الوارث بعد الاستيفاء فصار حاله في

الطلاق قيل حال الملك فلاقا ما دس من كونه يقع **قوله** لما قلنا من المناقاة يشكك بطلاق الموقوفة
فانه واقع مع ان الردة تنافي النكاح ايضا على ما التصريح به في نكاح اهل الشرك الا ان يحتاج
بان الردة قد يجمع النكاح حتى لو اراد المصنف ان يفسد النكاح اجمع الملك فلا ينفى
مع النكاح فكان منافية الردة مع النكاح اقل من منافية الملك معه **قوله** لا يخرج من ملك اي
في حق الموكف حتى يخل به وطبقا والافى واجبة في حق نفسه حتى لا يكون زوجا من اهل ثم فيما ذكر
المصنف رحمه الله من الفرق بين الفصلين في خروج محمد رحمه الله انشاء زمان خلاف محمد رحمه الله
الماحوي الفصل الثاني دون الاول وفيه يظهر ان ما ذكر في كثر القايق من الميم التي هي علامة خلاف
محمد رحمه الله على قوله فلو اشتبه احوالها لم يقع نكاح الى من تاحل وكذا في الحاشية عند قوله
لم يقع من قوله وعند محمد رحمه الله ان يقع اذا خلا لغيره انما اذا اشتبهت في وجهها انما خلا
فيما اذا اشتبهت المرأة على نفس المصنف رحمه الله والامام حافظ الملك والدين في الكفا واجب
منه ما وقع في شرح الكفر لانا جازي الطبري ما دس من قوله لم يقع اي في ظاهر الرواية وعند محمد
رحمه الله ان يقع كذا في الهداية نقله من الهداية وقد ذكر فيها خلافا محمد رحمه الله فيما اذا اشتبهت
المرأة ونقص عدم وقوع الطلاق فيما اذا اشتبهت الزوج بغيره ذلك بالمطالع فذكر خلاف محمد
رحمه الله في وقوع الطلاق فيما اذا اشتبهت الزوج وطلقها واصافه الى الهداية سوسون الكاتب
ونابة ما يمكن في الصحيح انه اراد بغير الزوج المرأة بثوب الملك لاحد على الاخر على عموم المحار ان فلو كان
احد على الاخر بسبب من الاسباب الملك وطلقها لم يقع طلاق عندنا سواء ملكته خلافا لمحمد رحمه
الله فيما اذا ملكته فيكون خلافا في الطلاق قوله لم يقع اي طلاق سواء كان الملك عليها
اولا عليها خلافا لمحمد رحمه الله فيما اذا ملكته والقرينة على عدم المحار في بيان الكلام واسبابه
بان الملام بعد حكم بطلان النكاح في الصورتين اللتين حكم الطلاق فيهما لان خفض الهمما به
وكذا عدم اطلاق عدم وقوع الطلاق بيني وبين نفسي ان يكتسب قوله لم يقع على كلتا الصورتين
فلا بد وان يرد بغير الزوج اجماع بغير الزوج او انه بثوب الملك لاحد على الاخر اعم من ان
ينبت لها عليه ان لا ينفى شيء وهو ان قوله في الهداية وعند محمد رحمه الله يشعر بان ذلك رواية
عنه وليس بمذهب لم يجب ان يعارض بالواو التي هي علامة روايته من الصحابة دون الهمم
التي هي علامة ان مذهب محمد رحمه الله على خلاف **قوله** بالاعتناق او العتق اذا لفظت بلفظها
اي فيستلزم الاعتناق بصيغة العتق كقولك فسيما جعلت بغيرها على الاعتناق او العتق يحصل
المقصود كما هذا يستلزم ما ذكر في الكافي بقوله وهذا مشكك لانه اريد الاعتناق وهذا استعمل
الحكم من عليه الا يبرى الى قوله اياك ولا يستعمل ذلك الا في الفعل المتعدي **قوله** قد يرد
لنا في كافي قوله ان مع العسر يسرا التي بعده ويشكك بان مع اذا كان للتأخير كما ان
قوله مع عتق مولاك فيكون اضافة لانعليقا اذا لا فرق بينه وبين قولك انت لما قلنا اذا

اضافة لانعليق كذا هذا يكون اضافة لانعليقا وقد تقدم انه فليق حتى لا يكون نعليقا في كمال
والمضاف سبب في كمال **قوله** بدليل ما ذكر من معنى الشرط **قوله** فان قلت وجود معنى الشرط
لا يستلزم الشرطية **قلت** نعم ولكن شاع استعمال كلمة مع الشرط حتى صار من انما الحقيقة فقلت
لا بد من ضابط وهو ان مدخلها ان كان معدوم على خط الوجود كان الشرط والافلا في
وهذا القبط اليوم لما شاع استعمال في رياض النهار ومطلق الوقت في ضابطا طوا وهو انه متى
قرن بالتمه فهو البياض والافلا في وقت ومعنى الشرط ان كان لا يعلل للشرط في الحقيقة فهو
يصلح لتجميع احد المعنيين كان امتداد الفعل بجمع معنى البياض و عدمه بجمع معنى الوقت **قوله**
فكذا هذا والله اعلم **قوله** بالوقوف انت طالق مع نكاحك لا يصح فلو كانت مع الشرط اذا
دخلت على معدوم فتميل الوجود وجب ان يصح كما لو قال ان نكحتك واجبت في الشرط بان التمس
عن حقيقة معنى التمس فيما نحن فيه باعتبار انه ملك لانشاء الطلاق بغيره وانعليقا وكان
من ضرورة تصحيح حكمه من هو ملك للشرط في ذلك فتميل مع تفسيرات فكل يلزم من القول
معناك لانه غير ملك لانشاء الطلاق بغيره او تعليقا لا يصح الشرط على منافية الدليل وهو
قوله ان تروى حثك فانت طالق في حقيقة التمس والطلاق مع النكاح يتنافيان فليفتوا بطلان **قوله**
لا نسلم ان الحمل على معنى الشرط هنا ضرورة التصحيح كيف وعلام صريح بدونه لانه يقع الطلاق حينئذ
يقع مع الحق على ان ما ذكرنا شارح في وجه الحمل على معنى الشرط من انه ليس حكم التمس بل معنى
التعقيب والوجه الذي ذكر الشرط موجود وهو يحمل على الحكم ببقاء هذا اربابا يجب ان
يحمل على معنى الشرط كيف ولاحمل على عدم الانعام ثم ان ملك التعقيب بالنكاح في غير صورة
صرح ايضا فانه لو قال المرأة التي اشرتها في طالق صح وليست بك في باب الايمان في الطلاق
دليل معقول على جواز مثل هذا التعقيب قوله لا يصح الشرط على منافية الدليل من ضرورة فيه
وقد جاب بان ما ذكر من دليل الشرط انه معدوم على خط الوجود منبأ على اعتبار المناسبات بغيره
لا يقال لانبات الطلاق في فصل النكاح لم يكن كاشفا فلا يعتبر الدليل المذكور لانباته بالحمل على
معنى الشرط والحمل في فصل الاعتناق قد كان فيعشره لابقائه اسهل او يقول كلمة مع كور
الشرط والغرض من قوله مع نكاحك جعل الشرط يقع الطلاق والاف لا يقع بالشك وكذا في قوله
مع عتق مولاك لانه لو جعل للمؤان زوال الحمل ولو جعل الشرط لم يرد بالشك اوله لانه لو كان الشرط
وقع الطلاق بعد العتق لا وقت الاعتناق ولو كان الاقرار يقع وقت الاعتناق وقع الشك وفيه
وقت الاعتناق فلا يقع ولا شك في الوقوع مع وقوعه لا محالة يلزم الاعتقاد لو لم يخل على معنى الشرط
في قوله مع نكاحك كما ان التصحيح اصل فلهذا الاصل في الطلاق عدم كونه مفعولا فعارض
الاصحان وقال محمد رحمه الله رويها بملك الرجوع في الكافي قال محمد رحمه الله التعلق بغير
الاعتناق لانه معلوم وانه الطلاق يقارن التعلق لانه معلوم فيكون الطلاق مقارنا للاعتناق فيكون

مقارن العتق ضرورة فيكون واقعا على الوجه فيملك الرجعة **قال قيل** لما افترق الاعتاق والامتنان
مصادف للامتنان كان التطبيق مصادف للامتنان ضرورة فلما يملك الرجعة **قلت** لما كان العقد المعلق
سببا لوجود الشرط كان قوله انت حرة طالق شينين واحدا في زمان واحد فيقدم موجب او حرة
للقطين ضرورة فيصادفها التطبيق فيكون حرة فملك الرجعة ثم لفظه **وقيل** لان المعلق
بالشرط لا يحتاج عند نزول الزمان بسع فيه النكاح الا يبرأ منه قال ان المعلق فانت طالق
وقع الطلاق فيك موت او موتها سببا لطفقة لا يملك فيه كلمة التطبيق فكلما اوجز اللفظين
واطر لها سببا ولا نداء لو قال بغير المدة خول بها ان دخلت ابدار فانت طالق شينين ثم دخلت الدار
فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق شينين ثم دخلت تطلق ثلثا فلو كان الاوجه
قد م يثبت اوجب ان لا تطلق الا واحدة فلان الابقاع في انك طالق شينين بلفظ العدد عام في
هو اوجه من انك حرة **قلت** فطلق بعد العتق فلهذا لا يمكن لان الطلاق يقارن التطبيق لانه على كل حال
مقارن العتق فلو لم يرد ان جعل العتق مقارنا للاعتاق لم يبق في المطابقة للمجموع والطلاق متافعا في التطبيق
اقتضاء للبعض وانما يملك لان الطلاق عند الحاجة لا يبق مبعوضا كذا في الكافي وايضا اختلفت
الامة في تصرفات الشريعة بعضها اعتبره والعلة والمعلول مقترنين وبعضهم اعتبرهما متعاقبين فمن
جعل التصرفات مقارنته مع حكمها ولو بعضها متعقبة على الحكم لزم احدان قوله ثاكت وراى
ما اختلفوا عليه والامة اذا اختلفوا على قولين او اقوال كان اجماعا منهم على ان ما وردة باطل **قلت**
ولا وجه ال ما قال ان لا يوجب له اذ لا فرق بين الاعتاق والتطبيق حتى يعتبر العتق مقارنا مع الاعتاق
والطلاق متافعا في التطبيق **قلت** لما ومن قبلك وهو ان يرد الثالث انما يحتمل كقولها حسا الى اوجه ما ذكر
في اولى باب ايقاع الطلاق كذا في الشرح **قلت** وخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتمال وهذا ممكن
لما ذكرنا في ان الاحتياط انما يجب في العدة اذ الاحتمال وجودا على السواء لانه يخرج احد الوجوه اذ لم يوج
كالمعدوم حيث قال اذ مات زوج ام الولد وسيد ما لم يعلم ما بين موتها وما لم يعلم اليها مات او لا
فعلينا انما نثبت في العدة لا يثبت فيمن وعندهما يشك ثلثا فيحتمل لان احتمال وجوب العدة
بالاقران ثابت بل انما مات السيد وكان من موتهما شينين او ثلثة ايام وله ان الاحتياط انما
يجب في موضع محتمل وجودا على السواء لا فيما يخرج احد الوجوه اذ لم يوج كالمعدوم وهذا احد
الوجهين لا يوجب العدة بالاقران قطعا بان مات السيد او لا وفي وجه آخر في حال دون
حال فلو اعتبرنا عند الوجه في حق نثبت الاحكام لمعنا معارضه الوجه الاول ولا وجه اليه
لكونه هو هذا لفظه ولا شك ان وقوع احتمال التطبيقين هنا على اوجه احتمال عرجه لان
لان يرد الطلاق والعتق معا في زمان واحد سواء اعتبرت العدة والمعلول متعاقبين كما نرى
للمجموعين متعاقبين كما هو قول البعض والعتق مصادف للامة فكذا الطلاق اذ لا يثبت للشئ
في زمان الشبوت بالجماع بين العقلاء اما احتمال ان يقع الاستق او لائم الطلاق باعتبار ان

انت حرة او غير من انت طالق فحين فاذا اجتمعا في زمان تقدم موجب او اخرهما او باختيار
ان الاعتاق مع العتق منفردان اختيار لمذهب الجمهور والتطبيق مع الطلاق متعاقبان في اعتبار
المذهب البعض فاسد لما ذكرنا ان المعلق بالشرط لا يحتاج في نزوله الى زمان مع فاعلم
التكلم به كما صرح به الشيخ رحمه الله في مسئلة ان لم اطلقك فانت طالق فانت المارة وبك
ان زمان وجود انت طالق زمان انعقاد الاحتجاب دون الحكم والانعقاد يكونه او شرعا لا يحتاج
في الحقيقة الى زمان وهو المدة التي لا يتحرك من الوقت وان من جعل العدة والمعلول متعاقبين
لا يفرق بين الاعتاق والتطبيق وكذا من جعلهما متعاقبين فجعل الاعتاق مع العتق متعاقبين
والتطبيق مع الطلاق متعاقبين قول خارج عن القولين فكان على خلاف الاجماع فكان احتمال
وقوع التطبيقين على وجه واحد هو هو وهو على الامة ولا غير للمرجوح في مقابلة الرابع
في باب العدة ايضا كما ذكرنا والله اعلم **قال قيل** ان اريد ان الثالث جنب الطلاق
فمسل لكن الطلاق حصفا مقتضى لا يحتمل ارادة كل جنب وان اريد ان جنب البيوت ففاسد
ظاهر ان البيوت حكم الطلاق ووصفه فلا يكون الثالث جنبا **جواب** بان يابن في قولنا انت
طالق يابن صفة مصدر مخذوف اي تطبيق يابن والاسناد مجازي اي يابن من وقع عليها والمصدر
المخذوف يحتمل العموم بارادة كل جنب منه **قلت** فيكون البديعة وطلاق الشرطان باينا هذا
على رواية الاصل مستقيم لان البابين ليس بشئ على رواية اما على رواية الزيادات ان الواحدة
البينة لانك فينبغي ان لا يتبعين البابين بقوله طلاق الشيطان او البديعة **قلت** اما الرجوع فيحتمل
اي الانتفاض بالرجوع وهو موجب من البشوت **قلت** لان البديعة قد يكون من حيث الايقاع و
جوابه ان البديعة ان كانت من حيث الايقاع في الوقت لان ارادة البديعة من حيث البيوت
التي هي وصف الطلاق احق بالارادة من التي تكون باعتبار الوقت الذي هو خارج عنه لو تقول
لما احتمل البديعة من حيث الوقت فيكون رجوعا ومن حيث الوصف فيكون باينا فقلنا يكون
احتمالا **قلت** فلان الواقع مصدر مخذوف لان معناه طلاقا ثلثا وذلك ان العدة اذا قرنت بآ
بالكلام كان معناه مقصودا بالتكلم فلما عتقت اللفظ كلاما قبل التكلم به ولانه العدة معتبة لمفهوم
المصدر اذ الواقع به واحدا واذا قرنت بآتين او بالثلاث بتفسير من الواحدة الى الشينين او الثلثا
فكان تفسيره فيوقف اول الكلام على اوجه الوجه الثاني لا يطر في كون طالق واحدا لان العدة
فيه لا يغير مفهوم المصدر بل يغير المفعول عليه هو الوجه الاول قوله وبى مناب اي من كل وجه
قلت لان الكناية يستند بسبق الكناية عنه قلنا نعم لكن في الذكر لافي الوجه **قلت**
في الطلاق **قلت** وكذا اذا قال انت طالق واحدا واحدا وواحدة وواحدة وواحدة وواحدة
ما كنت رحمه الله في هذا التطبيق ثلثا لان الواجب والجمع حرف الجمع كالمجمع بلفظ قلنا نعم لكن
الجمع لم يصح لانها بات بالاول ثم فرق بين هذا وبين ما اذا قال انت طالق واحدا ونظفا

حيث تطلق فتبين وان كانت غير موطوءة بانه لا يعبر عنه واحدة ونصف بعبارة اخرى
او من هذا ان الواحدة ونصف عبارة عن وحدتين وهذا لا ينافي غير ان هذا هو المكان
اولي لان ذلك لا يعبر معلوما الا بالاشتراك وهذا اشتراك لان هذا هو المكان
اولي لان ذلك لا يعبر معلوما الا بالاشتراك وهذا اشتراك لان هذا هو المكان
واحدة وواحدة فلفظ او من منتهى **قول** ولو قال لها اي المرأة موطوءة كانت او غير موطوءة
فصل في تسمية الطلاق قول وان كان يقع الاشارة بالمنشورة اي اذا كان الموقوف هو ان
ان الاشارة يقع بالمنشورة دون المضمونة فلان في الاشارة بالمضمونتين تصدق ذاتة لا انقضاء
لان خلاف الطام اذا الاشارة بالمضمونتين خلاف الموقوف وكذا لو نوى الاشارة بالكلف لانه
خلاف الموقوف فيقع واحدة فيما بينه وبين الله تعالى ولكن الثاني يحتمل الاشارة بالاصابع دون
الكلف **قول** وثاناه وصفه بما يحتمل **فان قيل** لو كان قوله انت فتمحل للبيسونة يصح بينه وبينه
فيه ولم يصح بالاجماع **فيل** النية تصح في الملفوظ لا في غيره والبيسونة صارت ملفوظة فلما جعل
بينه وبينه عليه سجدة السجود اسلم يري به قطع الصلوة لا يعمل بينه بخلاف قوله
انت طالق باين فالبيسونة ملفوظة كذا في الشرح وفيه نظر لان البيسونة ان كانت
غير ملفوظة فالطلاق ملفوظ وهو محتمل للبيسونة فيجب ان يصح نية ولا يخفى ان هذا
الحجاب انما يستقيم ان لو كان شرط النية هو كون الموقوف لفظا وليس كذلك بل
الشرط ان يكون مابة البكينة ملفوظا وهو موجود فعلا لان مابة النية هذا الطلاق وهو
ملفوظ فالحجاب ان البيسونة صفة التطبيق لا الطلاق الذي هو صفة المرأة لان وصفها
انما هو باعتبار انها تحتمل بالطلاق كما يشوب **قول** ان البيسونة قبل الدخول او بعد
العره يحصل به ولا يخفى انها تحصل بالتطبيق لانها صفة المرأة لانها لا تصف الا بالبيسونة
حتى لو قال ان الطلاق لا يتصل بالمرأة في الحال لان عدم زوال الملك بل علمه معلق
على انقضاء العدة فاذا كانت البيسونة صفة التطبيق بمعنى انه يحصل به لانقضاء العدة في
انت طالق اذا التطبيق ثابت بالافتقار والمقتضى لكونه غير ملفوظ لا يحتمل ان نية
او نقول ان الشرع علق الابانة في صريح الطلاق اذ لم ينصف بالباين على انقضاء
العدة وهو نية البيسونة قصد محو فيه وعليه **فصل** يحصل به اي بالتطبيق
لان ما فيه للاجل في ثبوت البيسونة والنقد ان الطلاق في الاصل يوجب البيسونة
في الحال لانه شريح يدفع قبل النكاح وقطعه والاصل ان السب اذا انعقد
تجمل حكمه لان النصف ورد بالتأجيل الى انقضاء العدة في صريح الطلاق اذ لم ينصف
بالباين ففي مائة على قضية القياس **فصل في الطلاق قول**
وفي المدخل بواقع شتان في الوجوه كلها هذا مشكل في انت طالق واحدة قبل

واحدة لان كون الشيء قبل غير لا يقتضي وجود ذلك الغير علميا ذكر محمد رحمه الله في الزا
الايري الى قوله مع لفظ الجرح قبل ان تنفذ كلمات رضى وقوله عليه السلام خللوا اصابعكم قبل
ان تخلوها وجوابه مذكور في اصل حصول الجماع كذا في الفوائد الظاهرة كذا في الشرح لو صح
انه لو قال انت طالق قبل دخولك طلقت اذ القبلية المطلقة لا يستدعي وجود ما بعد ما
قال الله تعالى فتحيه رقية من قبل ان يتماسا فالحجاب ان القبلية تقتضي وجود ما بعد ما
لان السابق من الاضافات يدل على ما ذكر في البنية وفي قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
كفر ومن اهل الكتاب من دبر يا رسول الله ان فيه دلالة على تكرار هذه العقوبة
ولا فرق في دلالة السابق بين اول وقيل اذ كان لفظ الاول الاعلى التكرار يدل عليه
لفظ قبل ايضا غير انه ان امكن اعتبار الوجود تحقيقا بعينه ذلك ولا يلتزم بالوجود التقديري
وقوله تعالى مع لفظ الجرح قبل ان تنفذ معناه والله اعلم لنقد الجرح قبل نفاذ كلمات الله على تقدير
كونها متناهية قابلة للنفاذ والمقصود بيان الكثرة بمعنى لو كانت كلماته متناهية
قابلة للنفاذ لكانت في غاية الكثرة بحيث لو كان الجرح مدا له لنفذ قبل نفاذها فكيف اذا لم
تكن متناهية قابلة للنفاذ وما قوله عليه السلام خللوا اصابعكم قبل نفاذها ان تخلوها
نار جهنم معناه قبل ان ياتي او ان يتخلل نار جهنم وكذا قوله تعالى مع قبل ان تكلمس وجوب معناه
واته اعلم قبل ان ياتي او ان طمس الوجه وفي قولنا انت طالق واحدة قبل يمكن
اعتبار الوجود المحقق في الثانية بالحكم لو قوفها بعد الكلام فلا يلتزم بالوجود القدر خلاف
قوله قبل دخولك الدار لان الدخول لا يمكن اعتبار موجودا على التحقيق لانه يحتاج الى
الاختبار فربما لا يتصل بها الدخول فالتلفظ بالوجود المقدر معناه انت طالق في زمان سابق
على الدخول على تقدير وجوده وكذا قولنا افرز زيدا قبل مجي وعنه خبر في زمان سابق على
على محبة على تقدير وجوده من الله اعلم **قول** لما ان حرف الواو والميم يجمع المطلق فتعلقوا
جملة كما اذا نضر على الثلث او اخر البشط يعني ان موجب هذا الكلام الاجتماع والامكان
لان الثاني جملة ناقصة لكونها جزءا بلا شرط فشارك الاول فيها ثم بالاول بعينه ومن خرو
المشاركة على هذا الوجه ان يتعلق كل طلاق بلا واسطة فكان موجبه الاتحاد والواو والميم
يجمع اي تعرض للقران والترتيب والابتغى به موجبه وبعد النقد بربط اشكال على ظاهر
لفظ الكتاب ان كونه مطلقا لا يوجب التعلق بجملة وانما يوجب اذ كانت للقران
فلا يستقيم قوله في تعلق جملة وان كونه مطلقا لا يوجب التعلق بجملة في
قوله انت طالق وطالق وطالق وليس فليس وجه السقوط على ذكرنا من التقدير
ظاهر لان المعنى ان حرف الواو والميم يجمع من غير تعرض للترتيب والقران فيشت ما هو موجب
كلامه في تعلق جملة **قول** يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار ان لا يقع الا واحدة

فلا يقع الزيادة بالشك **فصل** لان المراد بطلاق الجمع هو انه لا يورث فيه الفقران والترتيب بل نفس اجتماع المصطفوف والموقوف عليه في الحكم وان كان لا يخلو عن احدهما في الخارج الا ان الشئين لا يوجدان في الخارج الا بالترتيب او الاجتماع فادام بعينه في الواو لا يتحقق الحكم فيهما بقطع النظر عن الترتيب والقران لزم اجتماع الطرفين في النسبة الى المرء فكانه قال ان دخلت الدار فانت ذات نظيفتين ولو قل هذا وقت نشان عند الدخول فكذا اذا قال انت طالق وطاق او انت واحدة وواحدة **فصل** ما يصح جوابا وردا وهو سنة اذ هي قومي تقتضي استبرأ من ثمرة كذا في الشرع قلت بل سنة والسبب اني صرح به في الكافي **فصل** لثبوت الطلاق بناء على زال الوصلة ويشكل بما قال طلق نفسك فقالت انت نفسي حيث تطلق رجوعه ولو وصف البسوة فلو كان بثبوت الطلاق بناء على زال الوصلة وجب ان لا يثبت فيما لا يزيل الوصلة كما في هذه المسئلة وجوابه انه روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه ان قال طلق نفسك فقالت انت نفسي لم يقع شئ قلنا ان يمنع **فصل في الاحتياط** ولانه ملكك الفعل منها اذ لا يملك منها من ذلك وهذا اماره المالكية ولان المنصرف عن شئ عانة عامل بغيره وسي في رفع القيد عامل لنفسه لا لغيره فكان تملكها لا توكيلا **فصل** ما اذا وكل الدين مديونه بامر كونه عن الدين حيث يكون وكيلنا حتى يصح الرجوع ولا يعتقر على المجلس مع انه في ابراء القيد عامل ذمته عامل لنفسه واجيب انه في ابراء الما يعمل لنفسه حاشا بل يرتب الدين ايضا يتحقق ما روي **فصل** لا يمنع توكيل الكفيل بقبض الدين عن المكفول عنه من حيث انه في القبض عامل لنفسه مع القبض بانه يعمل لرب الدين ايضا في تحقيق ما روي واجاب الشارح من ان اصل الاشكال في مسئلة توكيل الكفيل بكنه فانه ذكر شيخ الاسلام ان المديون لا يبرأ وكذا عن المطالب بارساء نفسه وبان ابراء تملكك بدليل انه يرتد بالرد فلا يرد نقضا وفيه نظر لان ابراءه كان تملكها فالأمر بيمين تملكك كيف ولو كان تملكك على القصر على المجلس والامر بخلافه وكلامنا في الاو بالبراءة لا في ابراء نفسه واجيب في السان بان المديون في ابراءه يعمل للدين لان ثوابه يرجع الى المطالب لو حصل اليه وفيه نظر لان فيه مقع قبض الكفيل ذمته ان يقاير رجوع الى المطالب لو حصل حقه ذلك اليه مع ذلك لايجز توكيل بقبض الدين فالجواب ان التوكيل استعانة ومعنى الاستعانة موجود في التوكيل بالابراء اذ الطالب انما يحتاج الابراء على وجه لا يخل ولا ذلك الاباء المديون نفسه بوكالة من الطالب وكذا ابراء المديون نفسه ليس بمستحق عليه حتى ينافي معنى الاستعانة فيكون معناه للغير عاملا بخلاف الكفيل اجمال الحق الى الطالب واجب عليه والم لا يكون معناه لغيره فيما هو مستحق عليه وهذا هو معنى قولهم انه عامل لنفسه اي غير لغيره فلا يكون وكلامنا وكذا قوله طلق نفسك باستعانة لان نفوض الطلاق

لها بيمينها ما هو الارفق لها ولعل على انه ليس للزوج حاشا الى طلاقها ولهذا لا يصح الرجوع فاراد به الاستعانة بسنة عن ابي حنيفة وهذا يسقط ما يرد ان المرأة لو وكلت زوجها بالخلع والطلاق بآل عامل صحيح وكان وكيلنا حتى لا يقتصر على المحل ليس كرجوعها عنه مع ان الزوج في الخلع والطلاق بآل عامل لنفسه ووجه السقوط ان الزوج ان كان عاملا لنفسه فهو معين لها ايضا بتحقيق ما يحتاج اليه **فصل** في التملكيات تقتضي وجوبها في المجلس ويشكل بما لو قال لا ابرأه طلق نفسك ثم خلفه ان لا يطلق ثم فعلت امره حيث لا انتقال الفعل بالتفويض اليه فكان فعل نفسه بعد الخلط وفي وسعة الاستعانة بان يغير عن المجلس بشرط كذا ذكر في الكافي في الايمان فكذا التفويض تملكها كانت اصلية في التملكيات فلا تنقل فعلا الى الزوج وحيث يتقل كافي الوكالة علم انها بآية المالكية قلت وكبر في الزيادة ما صاحب الخط ان المسئلة ممنوعة ثم قد يقال انما هو موقوف للتفويض والتمليك يثبت في ضمن التفويض والاعتبار للتفويض ولهذا يتوقف ولو كان التملك فقد لم يتوقف اذ التملك لا يتوقف فكذا اعتبره بغيره في حق قبول الناقبة وجب ان يعتبر تحية في حق عدم الاقتصار على المجلس اذ التفويض يقتصر عليه كاشته الا خيار في البيع **فصل** لان ساعات المجلس دليل على مفهوم الكلام اي لا يعتبر بانفصال الجواب عن التملك كالمجلس او قصر لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة وذلك لان قوله جوابا في المجلس يدل على انه لا يعتبر بانفصال الجواب **فصل** بمقدور القيام اي قيامها وان لم يرد بحسب لانه دليل الاغراض لان المجلس يدل به لانه لا يتبدل بمقدور القيام حتى لا يتبدل عليه بحدود التلاوة ثم يشكل بما ذكر في الكافي في باب سمعة التلاوة انه لو باع وهو قائم وقيل بالمشترى صح قبوله فلو كان القيام دليل الاغراض والرد وجب ان يبطل الاجاب بقيام البائع قبل قبول المشتري وجوابه ان في المسئلة روايتين والرواية الثانية وهي انه لو باع وهو قائم وقيل قبل قبول البائع لا يجاب المذكورة في اول البيوع وهو الصحيح وعليه كاشته لمشاخ لان القيام دليل قبله لا يجاب كذا يبطل تفويض الاغراض اذ الدلالة على عمل على الصريح **فصل** لانه لا يملك الايقاع بهذه اللفظة فلا يملك التفويض مشكلا لان هذه اللفظة وان لم تصل للتطبيق فهي تفويض للتطبيق اليها فلا يلزم من انتفاء ملك الطلاق بها وحده لانه على التفويض **فصل** فهو باطل **قلت** هذا اذا لم يرد فيها الخروج انها اختارت نفسها الما اذا اصددها فانه يقع الطلاق بصددها وان في الكلام على ما ذكرنا في الشان وفيه ان قوله لا عني باجماع الصماتة وهي في نفسه من المجاميع يقتضي ان يقع الطلاق في المبهمة وان صدقها الزوج لان المبهمة من الفاظ الطلاق اللهم الا ان يعتد التصديق تفسير **فصل** واخيرا رعا نفسها هو الذي يخرج من بعد اخرى فصار مفكرا عا فانه وقد يقال كما ان اختيارها تغيبا بخبرة ويتعد اخرى كذا اختيارها غيرهما من التفرجات بخبرة ويتعد اخرى وكلامنا

اخبار النفس بذكر الواحدة وان كان ينقطع بها اخبار الزوج من حيث انه لا يتقدم **قوله** في الاستقبال **قوله** ما يقول برديات التي كلفها وهو مشترك بين الحال والاستقبال **قوله** احد المعنيين من المشترك بما ينشأ بالادلة والعادة العرفية والشريعة برلان على ان هذا الصيغة للحال كذا في الشرح قلت قوله برديات التي كلفها على نظر لان كتب النحويين فان قيل ثلثة اقوال قبل هو مشترك وقيل هو حقيقة في الحال كما في الاستقبال وقيل بالعكس **قوله** الاصح هو القول الثاني وكذا اخبار المصنف رحمه الله **قوله** تغذت على الحال انه ليس مكانه عن حال قائمه اذ التظيق فعل للسان دون القلب فاستحال التظيق في زمان الذي برلان كل واحد منهما فعل للسان وليكن ذلك قوله اخبار لان الاخبار عمل القلب فيكون المذكور باللسان عبارة عن امر قائم في القلب كقول الشرح كذا في الكافي ويشكل ما لو قال اسبغت بعد العبد بالف وازاد به الحال فيقول الاخر صير على سبغ التوضيح به في الشرح مع ان السبع كالمطلق كان كلامهما فعل للسان وجوابه ان معنى السبع على المضاة وهو عمل القلب والاحبار والقول برلان عليه فصار كلفظ الاختيار **قوله** له لانه انما ارقت سلبا ان التكرار يقع احتمال ارادة اختيار الزوج لكن لا يستلزم ان يوجب تعيين ارادة اختيار نفسه بالامتناع ارادة تصرفات اخرى يتقدم فيها الاختيار اللهم الا ان لا يكون الجواب محمولا على ما اذا تعين الاختيار في امر الكفاي بدلالة التكرار وانه مراد به لانه حال لكن تحتل ارادة اختيار الزوج وتحتل اختيار ارادة نفسه فتعين التا بدلالة التكرار وانه اعلم **قوله** وقال لا تطلق الا واحدا وشكل بما اذا قال اختاري واختاري واختاري بالف فكانت اخترا واخترا واحدا واحدا وبواحدة يقع الثلث بالالف اجماعا وان قال الاول او الوسطي فكذلك عين لا يقع شي لانه فوض اليها اختيار الثلث وقد اختارت واحدة فلا يقع شي كذا في الكافي والمفوض اليها في اختاري اختاري اختاري ايضا هو الثلث حتى لو قال اخترت يقع الثلث فيجب ان لا يقع شي اذا قال اخترت الاول او الوسطي الاخر لانه فوض اليها الثلث وقد اختارت واحدة على اصلها **قوله** ان كان لا يقيد من حيث الترتيب يقيد من حيث الافراد فيعتبر فيما يقيد بشكل ما لو قال اختاري اختاري اختاري بالف فكانت اخترت نفسي بالاول او الوسطي والاخر يقع واحدة بلا شئ وان اختارت بانثاثة يقع بالف عذما وعذما انما اذا كان الترتيب معتبرا اذ لو كان المعتبر هو الافراد دون الترتيب لكان التقدير اخترا الواحدة فيجب ان لا يتعين الثالثة في اخترت الاخرية ليجب عليه الف والاول او الوسطي في اخترت الاول او الوسطي حتى يقع بلا شئ **قوله** لان المجتمع في الملك لا يترتب فيها اي الطلقات الثلث قد جمعت في ملكها حتى يقع الثلث جملة باختارها والمجتمع في ملكه لا يلحق به صفة الترتيب فان الغوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا

قائد او لا فكذا المجتمع في الملك لا يلحق صفة الترتيب فليقع قوله الاول او الوسطي او الاخر وفيها اخترت ولو قال اخترت وسكنت وقع الثلث فكذا **قوله** والاخر من ضرورة وقيد منع كون الافراد صوابا لان الاول باعت الاول وهو اسم للفرد السابق صرح به الامام في الاسلام فكان الافراد السابق كل منهما مدلول للفظ ولحقه الوفاي من غير منكر هذا الحصن او لا فله من البطل كذا في خلاص الجماعة او لا ودخل فرد واحد ثانيا لم يتحقق النقل وانما يتحقق النقل اذا دخل فرد واحد ابتداء فعلم ان كل من الافراد والسبق معتبر في مفهوم اللفظ وجوابه ان الاسلام الاول اسم للفرد السابق بل هو اسم لمن قام به اي السابق الا ان التوجه في الموصوف انما يتأني ضرورة بوجود صفة العفة لوجوب المضايقة بين الصفة والموصوف فاما ما ذكره الامام في الاسلام في قوله من ان الاول للفرد السابق فينبغي ان يساوي في شكلها لوجوب احوال ان يبدى بهي او مجنون صرح وبحث ان لا يصح لانه ملكك وسائر الملكيات لا تصح منها فكذا اخذ التملك لكن التفويض اليها وان كان لا يصح باعتبار التملك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا معني فكذا قال لا وانه ان قال لك هذا الصبي او المجنون انت طالق فانت طالق ولو صرح بذلك ثم قال هذا لك الصبي او المجنون انت طالق تطلق كذا وهذا ولا يخفى ان التفويض الذي هو الاصل المنضم **قوله** ولو قال قد طلق نفسي او اخترت نفسي بتطبيقه ونسي واحدا بملك الرجعة ومثله في نسخ اجماع الصغير والصواب ان يملك الرجعة وطلقت بآيته وهكذا ذكر في اجماع الكبير لان الاعتبار بجانب التفويض لا يرى انه لو الرجعة وطلقت او ما بطلاق الرجعة وطلقت بآيته او ما بالباين وطلقت رجعة وقع ما اوجبه الزوج كذا في الكافي وايضا لو قال او كبيدك فقلت قد طلق نفسي واحدا او اخترت نفسي بتطبيقه فهي واحدة بآيته ولا فرق بين اختاري واو كبيدك وجوابه انه لما موربه مطلق الاختيار من غير اوصاف الى ما بعد العدة بايقاع الصريح في الحال فلا يكون مخالفا بخلاف ما اذا او ما بالجميع وطلقت بآيته او بالباين وطلقت رجعة حيث انت بغير ما فوض اليها اما في الامر بالرجعة فظاهر كذا في الامر بالباين لانه عبارة عما يوجب البينة في الحال فكانت مخالفة في ايقاع الصريح اما اشكال مسئلة الامر بالباين فلا ينبغي الا ان يجعل المذكور عبارة رواية فيه **قوله** وكانها اختارت نفسها بعد واخترت من بان المفوض اليها الاختيار الناجي لا المضاف الى ما بعد انقضاء العدة فلا يجوز نفسا فهي ولو سلم فينبغي ان يحس عليها العدة بعد انقضاءها وليس كذلك كذا في الحاشية الحميدة **قوله** فاختارت نفسها فهي واحدة بملك الرجعة فان قيل او كبيدك او اختاري فخذ البينة فلا يجوز صرحا الى غير قلنا لما قرنه بالتصريح علم انه يراد به الزوجي كالقوله في الصريح بان

بان قال انت طالق باين كذا في الكافي ويشكل بان قال او كريدك فطلق نفسك فطلقت في رواية
 باينة مع انه فون بالنسخ على وجه التفسير وكذا لو قال او كريدك فطلقت فطلقت في فاشيات
 فيها رفع باينان مع انه ان فون الام باليد والتخبر بالصبر ووجه الفرق ظاهر **فصل في**
في الام قول لكونه ملكا كالنخس **فان قلت** قوله طلق ايضا ملكك كالنخس مع ان الاضمار
 لا يصلح جوابا ليدفع لغوا **قلت** انقطاع الطلاق بلفظ الاختيار عرف بالاجماع وهو فيما اذا
 وقع جوابا للنخس غير ان الام باليد في معنى النخس اذ لا فرق بينها فالق به ولذلك لم يطل في لانه
 توقيض والتوقيض غير النخس لا يلحق به ولان الاختيار ليس بتطليق فلا يصلح جوابا
 للامر بالتطليق وانما ثبت زوال ملك النكاح ضرورة حتى يختار لنفسه **وقد علم** لان
 قولها صلح جوابا للنخس وهذا يقتضي ان لا يصلح جوابا لان قال قوله طلق او بالتطليق فهذا
 وقولها اختيرت تطليق فمما يصلح جوابا لكونه اذ في منه خلاف قوله اختار في فانه او بالتطليق
 ضمنا وقوله طلق تطليق فمما هو من الضمني فمما يصلح جوابا له ثم عرفت وذلك
 انه لو جعل او باوارة به غير عاقل او مجنون صح فلو كان الام باليد ملكا وجب ان لا يصح
 منها سائر التملكيات وتكون الوك في ذلك ان التفويض الى الصبي والمجنون ان كان لا يصح
 باعتبار التملك يصح باعتبار التعليق لان في التفويض تعليقا معنويا فكانه قال لا وارة ان قال
 لك هذا الصبي وهذا المجنون انت طالق فانت طالق وهو صحيح بذلك ثم قال ذلك الصبي
 او المجنون طالق طالق كذا اعيانا على المجلس وان كان حوازه باعلا التعلق
 لان هذا التعليق لان هذا التعليق انما كان في ضمن التملك يقتضي جوابا في المجلس كذا احكامه
 في الذم **وقد علم** لان التعليق هنا لما كان في ضمن التملك وجب ان يبلغوا التملك
 كما بلغوا الافراد الثابت في ضمن الترتيب اذ النسخ الترتيب فيما ومن قولها اختيرت الام او
 او الوكيل او الاختير في جواب قوله اختار في **فصل في** ضرورة ملكها ام لا يشترط الى
 ان ملكها ام لا يتصور الا في البائن فجب ان يقع البائن فيما اذا قال لها لا يتصور او كريدك
 في تطليق او اختار في تطليق وقد اوجبه ملك الرجوع **فصل في** نصيب المذكورة في الا
 هذا يناقض ما من قوله ولو قالت قد طلق نفسي او اختيرت نفسي بتطليق يعني في جواب قوله
 اختار في في واحدة ملك الرجوع لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكأنها
 اختارت نفسها بعد ولو كانت فقالت قد طلق نفسي او اختيرت نفسي بتطليق باينة فكان
 في المستبين روايتين اشار الى وجه احد هما والوجه الاخرى هنا **فصل في** اذا ذكر اليوم
 بعبارة الفم لا يتناول الليل وفي غير موقوف وكان ينبغي ان يذكر في قوله لم يدخل فيه الليل
 وقد يختلف فيقال اذا ذكر اليوم بلفظ الفم لا يتناول الليل مع انه لم يدخل فيه لان لا يتناول
 اليوم المتوسط وانه لا يدخل في ما ليس لا يكون دليلا على قوله لم يتناول **فصل في** والواحدة اي في

المذكورة في المتن في التفويض وهو في المستبينة
 لها اختار في الام باليد فاما اذا قال

قولها اختيرت بواحدة صفة الاختيار لانه صفة لا بد لها من موصوف وتقدم موصوف بدل
 عليه صدر الكلام او لم يمتي كان صدر الكلام اختيرت بغير الاختيار موصوفها لها وممكن
 صدره طلق بغير التطليقة وبهذا يسقط ما يقال كيف يتعين الواحدة صفة للاختيار
 مع احتمال ان يكون صفة للتطليقة كما لو قال طلق بواحدة **فصل في** والامر باليد محتمل
 فيتوقف **فان قلت** كيف يتوقف وفيه معنى التملك والتعلق وكلاهما لا يتسلان
 التاقت **قلت** التملك فيه معية بملك المنافع كالاجارة والعارية لا بملك الاموال
 والاجارة والعارية قابلان للتوقيت وان كانت التملك فكذا احدهما الى عند الشئ
 في الشئ **وقد علم** لان التوقيت في الاجارة والعارية لا يقتضي المنافع التي ملكها فكذا
 من باب ملك المنافع الموقوفة المقطرة الامن باب التملك المنافع الموقوفة الموقوفة فكذا
 ظاهر وقد ذكر في الشرح في باب البعير في الكلام ان البعير مما يتوقف بدليل انه لو قال انت
 طالق ان كلمة فلانا مشهرا يتوقف ويقتضي بانقضاء الشهر فلي هذا الاشكال لان قوله انت
 طالق ان كلمت فلانا مشهرا من باب تاقب الشرط الى دون البعير يعرف بالتأمل فالحق ان
 ان الكلام للتمتع وانه يتضمن التملك والتعلق والتاخير قبل التاقيب كما يشير الى
 في البيع فانه لا يصلح الامو **فصل في** وقد علم الليل الى اخره وقد يقال هذا يقتضي ان يدخل
 الليل عند ذكر اليوم منفردا عن ذكر الغد ايضا وانه لا يدخل الا عند ذكر اليوم والغد
 جميعا **فصل في** انه ليس بجملة مستقبله موجبة الشوب الامر في الليل لانه من الامور النادرة
 كما يشعر به قدا التي هي للتقبل للتقبل اذا دخلت على المضارع بل هو موكود لوجه فيعتبر عند
 وجود ما يوجب الرجوع وهو تبعية الليل لليوم الا في بوجه ولا تعتبر عند عدمه **فصل في** لانها
 لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع اضطررت عبارات الشارحين في توجيه هذا الكلام في
 النهاية اي ليس لها انت تقول الا اقبل الام باليد بعد ما قال او كريدك فان الامر
 فان الامر باليد ثبت لها اذا قال او كريدك كما ثبت ايقاع الطلاق عليها اذا قال انت طالق
 من غير قبول منها فكان الامر باقيا في العدة ككلامه وفيه قلق ظاهر لظهور ان الكلام فيما
 اذا اختارت رجوعها اليوم لا يكون لها ان تختار نفسها في رواية ولا يخفى انه لا يلزم من ثبت
 الامر باليد بلا قبول منها او لمع قولها الا اقبل ان يبقى لها اختيار نفسها بعد اختيارها رجوعها
 اليوم على ان الامر باليد لما لم يطل بقولها الا اقبل وجب ان يكون لها اختيار نفسها اليوم ايضا
 وفي بعض الشروع معناه لانها لا تملك رد الامر في الغد اذا لم في اليوم كما لا تملك رد الامر
 فيما اذا قال طلق نفسك اليوم ان لها ان تطلق نفسها غدا او عند ايضا ضعيف لانها لا تملك
 رد الامر في الغد اذا لم في اليوم عين المدعي فلما معنى للتعليل به فكان المقصود به قياس
 الامر باليد بالامر بالايقاع بقوله طلق كانه قال في رواية اعتبارا بما لو قال اليوم وغدا فقلت

بفان

لا الخلق نفس اليوم كان لها ان تطلقها عند كذا وكذا ولكن اختار الزوج اليوم فيما اذا قال او ك
بيدك اليوم وغدا وقولها لا اطلق نفسي اليوم فيما اذا قال اطلق نفسك اليوم وقد ايتى ثلثان لان اختيار
زوجها اليوم اختيار واحد الا من الذي خیر بينهما وقولها لا اطلق اليوم ليس باختيار وانما هو ظاهر
ولما ردوا ان الخلق غدا بل نظير الخلق نفس اليوم هو ان يقول الزوج بعد قوله امك بيدك اليوم
وغدا لا اختيار نفسي اليوم وانما هو ان يقول لا اختيار نفسي اليوم فله ان يختار نفسه غدا **قول**
والامر باليد غير فقال الامر باليد يشمل على معنى التعليق والتعليق وكما هو غير ممتنع فكيف يكون الامر
ممنوع وجواب ما ذكرنا **قول** يريد به عمل يعرف انه قطع وفي فتاوى سمرقند رجل قال او امر اني بيدك
فقال امره اعطه كذا ان اطلقني فقال الزوج لا امره ما جعلت ان اجعلت ما امرت به بيدك
فقد طلق نفسه والطلاق لانها كانت بكلام زائد وهو قولها اعطه كذا ان اطلقني فقولها ان جعلت
امر بيدي فقد طلعت المجلس وفيها ايضا رجل قال امره امر ثلاث تطليقاتك بيدك فقد قطعت
المجلس وفيها ايضا رجل فقال لم تطلق بلسانك فهو ليس بيدك التملك وكان لها ان تطلق نفسها
بعد ذلك وفيه نوع نظير لانه يتبدل به المجلس من حيث انه كلام زائد كذا في المحيط والذخيرة **فصل**
في المصلحة وكانت موافقة للنفوذ في الاصل لانها اذا تيقنت فيه وصفا فليغير الوصف وبنت
الاصل وفيه نوع اشكال لما تقدم في الكتابات ان ثبوت الطلاق في انت باين متلانا على زوال
المصلحة وهي ان لا يثبت عندنا لانه لا يزل الوصل وقد ذكرناه **قول** الابانة تعبير الطلاق حقيقة
وحكما كان هذه الاعراف فلا يقع شيء من خروج الامر من روح الاستغناء بما لا يعينها **قول** لان فيه معنى الجوز
لان خلق الطلاق بتطليقها واليقين يعرف وفيه ثبوت اذا اطلقته بشكل بالو قال لها طلق نفسك ثم طلق
ان يطلق وتطلق نفسها حكم التفويض ولو كان في التوفيق حسن ولو كان في التفويض معنى الجوز لما
كالو طلق طلاقا به خول الدار ثم طلق ان لا يطلق فطلعت الدار طلقت والاختار الزوج **جواب** ان
قوله طلق ان كان تعليقا للطلاق بتطليقها الا انه تعليق بمثل البطلان بالانقضاء من المجلس فكان في
وسع الزوج الامتناع عن تطليقها بان يفهم عن المجلس وحيث لم يتم وطلقت نفسها بتفويض
صار كانه طلقها بعد اختلف مختارا بخلاف ما يرد التعليقات اذا امتنع عنه ليس في وسعها ان
فتقيدت اليه بل هو رد الى هذا الخبر في الكافي في كتاب الايمان ولكن هذا الشكل بما ذكره في الكافي
في فصل المتفرقات من كتاب الاقرار حيث قال يجوز النسب اقرت بالرق لاسنان ولها اولاد من الزوج
وكذا بزوجها صبي في حقه الا ان يحدث له ولد بعد الاقرار فانه يكون رقيقا عند اب يوسف
لان حكمه بغيره فلو كان الرقيق رقيقا وقال محمد بن ابي حمزة انه تزوجها بشروطه اولادها منها فلو اشتهر
على الطالب هذه الخلق فلو قال واقرت قبل مضي شهر من فاربوه والاصل انه متى امكنه تدرك ما خاف غوف
باق الرقيق ولم يدركه بطلان فان حقه يضاف الى تزويج فان لم يمكنه التدرك لايصح الاقرار
في حقه فاذا اقر بعد شهر امكن الزوج التدرك في شهر بعد علم بغيره بطلان حقه واذا اقرت

بعد شهر من لا يمكنه التدرك وكذا الطلاق والعقد حتى لو طلقها فستن ثم اقرت تلك الثالث ولو اقر
قبل الطلاق ملكك ستين فلو مضت من عقد فاحضتها ثم اقرت ملك الرقيق ولو مضت حبسها
ثم اقرت ستين بحضتها والاصل ان التدرك وعقد ولو قال لها طلق نفسك ستين او اقر
لاجلني طلقها ستين ان شئت او قال اقرها راس الشهر فانت طالق ستين فاقرت
الرقيق لان التدرك ليس في يده بخلاف الوكيل بتطليقها لان التدرك بالوكيل هذا
كلامه ووجه الاشكال ان القدرة على اقامتها عن المجلس ان كانا معا معا وجب ان لا يكون له
الرقيق في مسئلة الاقرار والاصل ان لا يجزئ تطليقها نفسها فيما اذا اقرت من الطلاق
البحا ثم طلق ان لا يطلقها ثم طلقت نفسها وايضا لو قال انت طالق ان شئت ثم طلق ان لا يطلق
فتشت المرأة لا تحت مع ان التعليق على المنية كقولها طلقك يعني على المجلس او بعيد البطلان
بالاقامة عن المجلس ولو كان امكن فيما اذا قال طلق نفسك ثم طلق ان لا يطلق ثم طلقت فتوفيق
باختار ان يعتزل البطلان بالاقامة عن المجلس فيما اذا علق الطلاق على منيتها طلق
ان لا يطلق فتشت الطلاق لان تعليق الطلاق بالمشية يقبل البطلان بالاقامة عن المجلس
وحيث لم يثبت عندنا انه لا قدرة على اقامتها عن المجلس ايضا لو قال طلق نفسك متى شئت
ثم طلق ان لا يطلق ثم طلقت نفسها حكم التفويض حيث انه لا يقدر على ابطال عقد التفويض بالاقامة
عن المجلس بعد تفويضه وايضا التعليق بما يبطل رخصه من المطلق بان قال بان دخلت الدار
فانت طالق جعل الدار رستان او قوله اثلث نطل التعليق كما يبطل التفويض بالاقامة مما تنوبها
الا ان يقال ان ابطال التعليق انما يكون بغير رخصة والقدرة مع الكافي غير بنفسه لاجد قدرة
كالقدرة على استعمال الماء بمثل العين الفاحشة والله اعلم **واما الثاني** فلما صرح به بعض الفقهاء
ان التوكيل بالطلاق بتطليق الوكيل يجب ان لا يطلع الرجوع من التوكيل ايضا معنى
التفويض وجواب سيايتك في كتاب الوكالة **واما الثالث** فلان الطلاق يقع بقولها طلق في جواب
طلاق مقارنا مو ولو كان تعليقا لطلقت بعده كما في سائر التعليقات وجوابه انه ليس بتعليق
مضى بل هو عليك فيه معنى التفويض فلا يصح الرجوع اعتبارا لمعنى التفويض ويقع الطلاق بقولها
طلقت اعتبارا لمعنى التملك عمل بالاعتبارين **واما الرابع** لان قولها طلقت في جواب طلق
واو كبيدك عليه وقوع الطلاق لانها لما صارت ملكا للطلاق صار تطليقها تطليقة ثم طلق
ثم تطليقة عليه وقوع الطلاق فكذا تطليقها والتعليق على العلة باطلا حتى لو قال ان طلقك ثلثا
فانت طالق ثلثا كان باطلا لانه لو قال ان تزنيك فانت حر فلما يمكن ان يعتزل الامر بالند وكه
تعليقا للطلاق بتطليق المرأة ولا يلزم اختيار تعليق بالحل وهو تعليق على العلة واما خامس
فلان التعليق عبارة عن وجود صورة العلة وتراخي انقضاء العلة وصورة العلة هنا لا نصير
موجودة بحد التفويض حتى يمكن اعتبار التعليق توصيحه ان المرأة بعد التفويض بها الزوج

في ملك المطلق ثم الطلاق العينة معلقا على تعليق الزوج فكذلك على تعليق المراجعة **قول** والملك
 هو الذي تصرف عن مشيئة **فان قلت** الوكيل ايضا تصرف عن مشيئة **قلت** نعم ولكن بمعنى
 انه ليس بمراد عليه ان يفعل وانما غير مصطوفيه والمراد بالمشيئة في قولنا ملك ان يشتر
 هو المشيئة بمعنى دأوم المصلحة في الفعل والشكر ان خالف ان رأت المصلحة فيه ولا يخفى ان
 المشيئة بمعنى ان يفعل فيه على حسب مصلحة نفسه لا يكون المالك اذ الوكيل يعمل بمصلحة المالك لا لمصلحة
 نفسه فتمت علقه على مصلحة المالك ولو سلم ان المشيئة بمعنى عدم الضرر فالمشيئة المطلقة
 لهذا المعنى للمالك لا للوكيل اذ القول يصير كاللزام على الوكيل بحكم الوعد وجميعه كالمصطوفيه **قول**
 بخلاف البيع لا يخلو **فان قيل** هذا الوكيل بالبيع وانما قابل للتعلق **قلت** اعني التوكيل بالبيع
 كذا في الشرح وكان مراده ان يعلم ان اختيار التوكيل بالبيع باصل البيع يقتضي ان لا يتعلق بالشخص
 اذ لا بد من شخص وسائر الوكالات ان يتعلق مطلقا فكذلك فقلنا اذ كان معنى الشرط ما
 مثل ان يقول اذ اقام رأس الشهر فانت وكيل في بيع هذا العبد يتعلق به والاوذلك لان اختيار
 بالبيع لا يمنع تأثير الشرط فيكون المنفق عليه لان جهة الاختيار ضعفت فلا يمنع شرطه فيكون
 قوي اما هو شرطه فمجرد فاعترافه بالبيع يصلح ما يتعلق به وفي التعليق على المشيئة بمعنى
 الشرط دليل بطلان ما زعمه انه فقلنا لا يتعلق به فلا يتصل عليه ان التوكيل بالبيع اذ كان
 معتبرا باصل البيع وجب ان لا يصح تعليق الوكالة بالبيع احد لا ليس كذلك بالمرادية منصوص
 بان هذا صحيح عند غاية ما يمكن في توجيه ما ذكره الشارح **قول** ولو قال ملكه ثلثا واحدا
 فهي واحدة لا يتصل ملكه الا بثلث فملك الواحدة صورة لان ملك الكل ملك لكل اجزاء
 هذه المسئلة المذكورة من غير ذكر الخلاف وهو ينحل ما اذا ذهب اليه ابو يوسف وعمرهما
 اذ قال اقرار من فاختار بالثمن فانت اخذت الاولى واسمى لا يقع شيء عند مالان ففرض اليها
 اختيار الثلث وقد اختارت واحدة فلا يقع شيء كذا في الثاني في فصل الاول بالبدن ووجه الانكشاف ظاهر **قول**
 ولا يخلو خيفة ربه الله الى اوجه وحاصله انما لا يشتغل ملكه الطلاق فلا يصح ايقاعها لا فيكون
 رد بالتقويض والمادة في الامور من بدنها ولم يبق ملكه الطلاق فلا يصح ايقاعها لا قصد او الاضمان
 وتقدير اقرارها لما انت بالثلث الذي لم يرضى اليها في ضمنه لان ما في ضمن غير بيع ذلك الغير
 وجودا وى ما في هذا التقدير نظر لوجه اوجه ان ما انت به مما لم يرضى ليس باطل
 وانه موقوف على اجازة الزوج والتصرفات الموقوفة منعقدة لكنها ليست بنافذة
 لينتفع نفاذها على اجازة المالك حتى لو جوع بين عيين وعبد غير في البيع ولم تجز صاحبه
 بيع عبده جاز بيع عبده من نفسه ولم يكن ذلك تبعا بالخصه ابتداء لانه لا يخلو عند غير
 في البيع ثم فروقه عن بيعه واما كانت الطلاقات الثلاث منعقدة من المرأة منها الواحدة
 التي ملكها الزوج وبقى الاثنان موقوفين على اجازة الثاني واستشيرة اليه بعد ان شاء

بغير اقرارها فلهذا

وان كان

والثالث انه لو جمع بين امراته وامر اثنين غيرها وقال هذه الثلاث فوالى طلقت امراته هي
 وشقت طلاقا مساويا على اجازة زوجها مع انه لم يثبت الجملة وقد ثبت ما في ضمنها با على ما ذكرنا
 ان طلاق الكل يتعقد ما في ملكه ويتوقف ما سواه على الاجازة ولا يخفى ان لا فرق بين
 تعليق ثلاث شوية احدهن امراته وبين ثلاث تطلقات احدها مملوكة والرابع ان الحكم
 على الثلث بالايجاب على كل من اجزائه قصدا لا ضمنا حتى يثبت الحكم في كل منها بالعبارة ولو كان
 الحكم في كل جزء ضمنا كان الحكم فيه بالاشارة **فان قلت** اذ قال لامراته امر كل بيدك ونوى
 الواحدة والامرات طلقت نفسها ثلثا يقع واحدة عندنا وينبغي ان لا يقع شيء لانها انت
 بعد ان فرض اليها **قلت** ان الامر باليد يحتمل ارادة الثلث فلا يكون قوله طلقت ابتداء
 كلام يقينا فلا يحتمل ارادة الثلث فلا يكون قولها طلقت ثلثا ردا للتقويض حيث لا بد
 ذلك من الاعراض لاحتمال او قعت ثلثا ظنا منها بان الزوج ارادها اذا اراد الواحدة
 مخطئة لا يوقف عليه الا ببيان الزوج فثبت واحدة مأكنة لا يقع الواحدة فيمن ايقاع
 الثلث لانها انت بما كتبه وزيادته بخلاف مسئلتنا فانها متدنية مخالفة يقينا فيجعل احوالا
 ورد التقويض وهي لا يملك الا يقع بعد الرد لا قصدا ولا في ضمن شيء اخر فلا يملك الواحدة
 في ضمن الثلث لانها لم يبيع ما لهما حين استقبل بالتم يقوض اليها هذا على التقدير الاول فاما على
 التقدير الثاني فتشكل وهو الوجه الثاني الذي وعدنا به فقاتل **قول** بخلاف الزوج لانه
 ينصرف بحكم المدلول يعني انه يملك بالطلاق عن ملك لا عن امر وهو من حيث انه مالك الطلاق
 يملك ما شاء من العدد الا انه لا ينفذ الا بقدر المحل فاما المحل شرط النفاذ لا شرط الايجاب
 واذا كان كذلك صح ايجاب الالف فثبت في ضمنها من الثلث ايضا ويقدر بقدر المحل كذا
 في الصحافي ويشكل ما لو قال لها انت طالق ثلثا وثلثا ان شاء الله وقع الثلث عند أبي حنيفة
 الله لان ذكر ان في لغو ففصل وصار كانه تكلم بكلام اخر كذا ذكر في الكلفة في فصل الاستئنا
 فلو كان الزوج ما كمالا من العدد فكان ايجاب جميع العدد صحيحا وجب ان يصح ذكر الثلث
 الثاني من حيث الايجاب ويكون ايجاب الاستئنا متصلا منصرفا الى الجميع فالوجه ان يقال ان الزوج
 ينصرف بحكم ملكه وهو ملك الطلقات الثلث فاذا وقع الالف فقد ادى بملكه وزيادته فيقع
 ما كتبه ويلحق الزيادة ان امراته فانما ينصرف بحكم التقويض وقد رد التقويض حين استعملت
 بما لم يقوض اليها ولما بطل التقويض بطل ما ملكت من ايقاع الواحدة فضل ان يملك في ضمن ما لم يقوض
 اليها وايضا قد مر ان نية الثنتين من طلق لا يجوز الا ان يكون المرأة امة ونية الثلث جائز لانه
 نية كل الجنس وانما يكون كل الجنس اذ لم يكن في ملك الزوج الا الثلث تطلقات اما اذا كان مملوكة
 ما شاء من العدد الفا او اكثر لم يكن الثلث في الامة كل الجنس وذلك ظاهر **قول** ومع المسئلة
 انما قال ومع المسئلة مع انه لو قال فطلق نفسك فقالت ابنت نفسي يقع رجعية لان فيه اختلاف الرواية

وعن أبي حنيفة رضي الله عنه انه قال ابنت نفسي في جواب في قوله طلق نكاح لم يقع شيء ولا اختلاف
فيما اذا احرأ بطلاق بكلمة رجعت فطلقت بالنية فلا بد وان تغير بالاختلاف فيه كما قيل
لانه اذا قيل طلق نكاح فقلت نفسي بنية يقع رجعية باتفاق الروايات انما اختلف
فيما اذا قالت في جواب طلق نكاح ابنت نفسي **قوله** وهي انت بالمعلقة فلم يوجد الشرط
فان قلت التعليق على شيء لا يتقيد بالخبر منه الا يرى انه لو قال لها اذا طلقك فانت طالق
واذا لم اطلقك فانت طالق فانت قبل ان يطلق يقع عليها طلاقا لانه لما مات قبل التطلاق فطلقت
باليمين الثانية وهذا الطلاق يصح بشرطه في اليمين الاولى لانه وقع بكلام واحد بعد اليمين الاولى
فيحتج في اليمين جميعا فيقع طلاقا كذا في المنق **قلت** التعليق على مشيئة تفويض الطلاق اليها
معنى وانما يتقيد على المجلس اقتضاها وتفويض عليه والتعليق لا يقتصر عليه كما قال طلق وقال طلق
لنقد بالمتحججة لو قالت في جوابه فطلقت انت طلاق لم يصح كذا هنا وذلك لان المفوض اليها
غير التطلاق والمعلق بتفويض فلا يكون جوابا كيف والمقصود من الثالث التعليق المنع دون الوقوع
والمفوض اليها الا يقع فلا جرم يكون كلاما زائدا فلا يصح وبجرح الامر من يدع لا اشتغالها بالاجابة
ولا يقال لو كان هذا التعليق بمنزلة قوله طلق وجب ان لا يقع الطلاق عليها بقولها ثبتت كالحال
لها طلق فقلت ثبتت ثم حلف ان لا يطلق فقلت المرأة لا يحتج فلو كان قوله انت طالق
ان ثبتت فليكن بمنزلة قوله طلق وجب ان يحتج كما لو قال طلق ثم حلف ان لا يطلق فطلقت
تسريحت الا ان قوله انت طالق ان ثبتت تعليق بصورته وتفويض بعينه فقلت يقتصر
على المجلس ويتقيد بالمتحججة على ما لمع ولا يحتج اذا قال انت طالق ان ثبتت ثم حلف ان لا يطلق
ثم ثبات المرأة الطلاق على الصورة **قوله** لكن الاحصار يبيد ولا يخرج بالشك مشكلا عام
ان في تفويض المضاف الى وقت المشيئة لا بصير الاحصار يبيد ما قبل المشيئة حتى لا يرتد بردا فعلى هذا
لو كان اذ بعث الوقت لم يكن الاحصار يبيد ما قبل المشيئة ولو كان بمعنى الشرط ثبتت فكان مردودا
بين الثبوت وعدمه ولم يكن الاحصار يبيد حتى لا يخرج عنها بالشك فكان المراد بصيرورة الامر
بيد ما يعم الصيرورة الحقة او الحكمة والتفويض الموقت بوقت المشيئة يعم الثبوت نصا في يد قبل
المشيئة حكما **قوله** ينفوا ذكر المكان **فان قلت** ما لافا ذكر المكان في قوله انت طالق حيث
ثبتت من قوله انت طالق ثبتت ينبغي ان يقع في الحال كما لو قال انت طالق دخلت الدار **قلت**
يجوز على الشرط لنا في سبب الطرف والشرط لان كلا يتقيد ضربا من التاخير في اعلية مجازا وجعلها مجازا
عن ان اولى من جعلها مجازا عن اذ او متى لان ان حرق الشرط بخلاف غيرا وكان المجاز عنه اولى
كذا في كذا فعلى هذا لو قال كان قوله ينفوا فيجعل مجازا عن الشرط كان اولى ثم لقائل ان يقول استعارته
لمجازا ان وان كان راجعا على استعارته لمجازا اذ انفس راجع على استعارته بمعنى الوقت
فان ربي يستعار بمعنى الشرط فيخرج الامر من يد بالقيام عن المجلس وان يستعار بمعنى الوقت

فلا يخرج

فلا يخرج وقد صار يبيد بالشك **قوله** لانها يستعملان العدد **فان قلت** ما يستعمل الوقت
في انت طالق ماله اطلاقك فوقع الشك في تفويض العدد فلا يثبت بالشك **قلت** هذا معارض
فانا لو علمنا فيه معنى الوقت لا يبطل بالقيام ولو علمنا معنى العدد يبطل فوقع الشك في ثبوته
فيما ورا المجلس فلا يثبت ثم رجحنا جانب العدد بان هذا تفويض بمعنى التملك والتملك يقتصر
عن المجلس وذلك انما يكون لو كان بمعنى العدد كذا في الشرح وانه يشكل بان طالق اذا ثبتت
فانه لو حل اذا على الشرط يقتصر على المجلس ولا يثبت فيما ورا وانه حل على الوقت لا يقتصر على المجلس
وربنا فيما ورا ان فينبغي ان لا يقتصر على المجلس بالشك فان يترجح حمله على الشرط رعاية للتفويض الذي
يقتضي لاقتصار على المجلس كارجح معنى العدد من رعاية لذلك والامر بخلافه وقد مر فالجواب ان كلمة
ما للعموم هي حقيقة والوقت مجاز لانها يكون الوقت الا يجعلها مصدريته ثم جعل المصدر ظرفا مجازا
والحقيقة اولى بخلافه اذا فاته مشترك بين الشرط عند أبي حنيفة رضي الله عنه وهو مذهب الكوفيين
على ما صرح به في المبسوط والله اعلم **قوله** او بعموم الصفة وهي المشيئة حتى لو قال من ثبتت
كان على الخلاف **فان قلت** كما ان صفة الفاعلية عامة في قولنا من شاء وقد اعتبر عمومها
في تعميم النكرة كذا في صفة المفعولية عامة في قولنا من ثبتت فوجب ان يعتبر في تعميم النكرة
قلت ان صفة المفعولية غير مذكورة وانما يثبت بالضرورة فلا يعتبر في التعميم **فان قلت** صفة
الظرفية في قولنا والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه ثابتة بالضرورة وقد اعتبر في تعميم النكرة حتى لا يبر
موليا **قلت** انما اعتبرنا تلك الصفة وان كانت ضرورية لانها لو لم يعتبر لم يكن لقوله اقر بكما
فيه فائدة اذ فائدة في هذا الوصف سوى التعميم اما الصفة في قولنا من ثبتت فيفيد معنى التعليق
ويجعل الكلام في قوة الشرط والجزاء فلا حاجة لنا فيه الى اعتبار الصفة الثابتة بالضرورة فافترقا
فان قلت ليس في قوله الا يوما اقر بكما فيه فائدة التقييد فلا حاجة الى اعتبار العموم **قلت**
التقييد لا يحصل الا باعتبار صفة الظرفية وجعل الكلام في تقدير الا يوما موقعا لمرأته اياها كالتعليق
بان الشيء انما يتقيد بصفة لا بصفة غيره وصفة اليوم هنا موقعا لمرأته فالا بد من اعتبار
هذه الصفة لتقييد فائدة وان كانت هذه الصفة مذكورة بالضرورة دون التقيد واعتبار
يستلزم عموم النكرة ضرورة عمومها اما الصفة في قوله من ثبتت فيعتبر مذكورة ولا حاجة
الى باعتبارها اذ الوصف المذكور مفيد حيث يصير الكلام به في قوة الشرط لجزاء فلا حاجة
الى اعتبار ما يستلزم من صفة المفعولية **باب الايمان في الطلاق قوله**
اضاف الطلاق الى النكاح اي علقه قوله قبل ذلك اشرا بالمنع والحلل ولا اشرك في الحل
قبله لعدم اتصاله به فلا يشترط قيام الملك فيه في الحال قوله والحديث محمول على من التخيير لانه في
لا التطلاق والتعليق ليس بتفويض حتى لو حلف لا يطلق فقلت طلاقا لا يحتج قبل وجود الشرط لانه
لم يطلق بعد فقلت هذا لو قال معناه نفي التخيير كان اولى فكانه قال محمول بطريق التسليم **فان قلت**

روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه خطب امراته فابى اولياؤها ان يزوها فقال ان تكتمها
 فهي طالوج فلما نزل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح قلت حديث
 عبد الله بن عمر غير مشهور ولو ثبت فمضى قوله ان تكتمها اي وظننها لا النكاح حقيقة في الوطى وبهذا
 لا يحصل اضافة الطلاق الى الملك عندنا في المبسوط وفيه نظر لان النكاح اذا اضيف
 الى الاجنبية يراد به العقد حتى لو حلف لا ينكح فلانة هي اجنبية يقع على العقد لا على المالك
 حتى لو زنى بها لا يحنث هكذا اذا قال لها ان تكتمها فهي كذا ينبغي ان يقع على العقد وذلك لان
 وطى الاجنبية مباح شرعا وهو بمنزلة المباح عاداتا على ان الباعث لا ينكره الله عنه على هذا
 اليقين هو امتناع اولياها من ان يزوها اياها فكان منصرفا الى التزوج لا الى الوطى وذلك
 ظاهر سلبنا ان النكاح في قوله ان تكتمها معنى الوطى كمن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص الحادثة
 والحادثة وان كانت في تعليق الطلاق في الاجنبية بغير العقد الموجب للملك فقوله عليه السلام
 لا طلاق قبل النكاح عام والعبرة لعموم اللفظ فجعل الحادثة خاصة بعد ان كان اللفظ عاما
 بكونه عاما لم يكن ان يحل الحديث على ان النكاح هو التعليق لا التعليق كانه عليه السلام
 حين سئل عن التعليق قبل النكاح وهذا تعليق لا تعليق فلا يصح **قوله** لقوله عليه السلام
 لا طلاق قبل النكاح ان لا تعليق قبله وتعليق الطلاق بشرط تعليق في الحال عند الشافعي وال
 حتى يشترك الاصلية عند التعليق لا عند وجود الشرط ولو كان تعليقاً عند الاستراط الاصلية
 وقت وجود الشرط ولانه لو حلف ان لا يطلق بعد ان علق طلاقا بشرط ثم وجد الشرط لا يحنث
 في عينه لا يطلق فالتمسك بنا على اصله او نقول قوله لا طلاق نحن تعليق التعليق او التعليق
 والتخيير جميعا بدليل ان الحادثة في التعليق على ما سياتي ويقال معناه لا تعليق طلاق
 قبل النكاح لانه لا فائدة في نفي التخيير لانه معلوم ويقال لما انتفى التعليق انتفى التعليق لا يرد
 لا يملك التعليق الا من ملك التعليق الا يرد ان التعليق في حق الاجنبية لا يصح لانه لا يملك
 تعليقاً فلا يملك تعليقه **قوله** والملك متعين به عند اي عند الزوج لان التزوج المطلق في الايمان
 والتوكيل يقع على الصحيح والنكاح الصحيح الناقض بوجوب الملك **قوله** والحمل ما نور على السلف وقال
 تاويل الصحيح والتابعي ليس بنجته والحمل تاويل فلا يجدي نفعاً **قوله** ليكون اي الاضافة متضمنة
 ان كتاب الشرط فانه لا يكون حقيقاً الا اذا كان الجزء انازلاً او غالب النزول عند وجود الشرط
 وان يكون كذلك الا ان يكون الخالف الى ملك او بصفة ولكن هذا انما يستقيم في الاضافة الى شرط
 هو فعل الاختيار اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غير ذلك فلا يتصور فيه
 معنى الاضافة الى شرط فعل الاختيار اما التعليق على ما لا يدخل تحت الاختيار من الافعال او غير
 فلا يتصور فيه ليس بناور بل اكثر من ان يحصى **قوله** لان الجزء لا يبدل ان يكون ظاهراً يمتثل بما
 اذا كان الجزء انازلاً او موجوداً عند وقوع الشرط بان مال الجزء لا يبدل الا اذا كان البيع غير منقطع للملك كالباع

قال لا تعليق قبل النكاح صح

بشرط

بشرط الخيار وانما نادى لانه من العوارض فعمامة البيع يكون بلا اصابه وانما شرط الملك
 فلما نزل الجزء في الاطلاق للعلم الا ان البيع لا يزيل الملك كايبيع بشرط الخيار للبائع وتبعه
 الموهون بلا اذن من الميراث او البيع الفاسد **قوله** لان الخالف ليس بملك فان قلت
 لم لا يدرج ان تزوجتك بتقدير ان تزوجك ودخلت الدار فانت طالق صيانة عن الاغنى
قلت فعل البين بما يذم به فلا يجوز تصحيح قوله على وجه يؤدى الى مذمة وذلك ان الله قد ذم من
 هو كثير الخلف فقال تع فلما قطع كل خلاف مدين واذا كان مذموما لا يكون السعي في تصحيحها
 كذا في الشرح فان قلت نعم ولكن تصحيح البهري والطلاق لا تصحيح البهري البين خرج
 وهو مذموم فلا يصح في تصحيحها وبهذا يندفع ما يدل عليه انه لو قال لامرأته اذا اولدت فلان
 فانما طالق فان الشرط وجوده من احديهما والقياس ان لا ينقض البين لمعذرة ان يجمعها على ولد
 واحد محتمل وجه الاحتجاج ان العمل بالطلاق من امكن لا يضر الى الابطال وقد امكن منها لا الفعل
 قد يضيق الى التقييد ويراد به احد هما قال الله تعالى نسيها وتامها والناس موصى عليه السلام كذا في
 فقد صح البين في هذه المسئلة بالحل على الخذف او الجواز فعلم ان كونه مذموما لا ينافي السعي في تصحيحه
 وجوابه يخرج عما ذكرنا لان التقدير هنا تصحيح الشرط لا الخلف من حيث هو وهو ظاهر في قوله تصحيح
 الخذف المضاف او بالحل على الجواز تصحيح ظاهر فلا يبعد ان يضر اليه اما التصحيح فيما نحن فيه يكون
 المعطوف وحذف حرف العطف فبعيد جداً خصوصاً فيما هو مذموم فلا يضر **قوله** والفاظ
 الشرط الى **قوله** ما يورد ما هو شرط وضاع وهو وارد ما لم يوضع له وكلمة لو يتعلق به الطلاق
 ايضا في قوله انت طالق لو دخلت الدار **قلت** تركه لانه يعمل على الشرط معنى لا لفظ وهذا الاطلاق
 عمل على لفظ ومعنى فانها في مواضع الجزم مجزئ وفي غير الجزم دخول الفاء في جوابها كذا في الشرح
وفي **قوله** ما ذكر في كتب النحويين اذا اضر ما لا يحزم الا في ضمير وروايتك خاصة
 فتحمل قالوا ان يقال كلمة لو في مثل قولنا انت طالق لو دخلت الدار لا يرد على معنى ان يوج
 فاكتمى عن ذكره بذكر ان اما هذه الالفاظ فنحن كل معنى يزيد على معنى ان فلا يجوز الاكتفاء عنها
 وايضا المراد بالفاظ الشرط من الالفاظ الذي وضعت للشرط اي معنى التعليق سواء كان خافياً
 في معنى الشرط او لا ولو ليست للتعليق بل للعرض والتقدير ان الله عند تعذر حقيقته يحل على
 الشرط بما نافي ليس هو من الفاظ التعليق حتى يذكر منها **قوله** لان الشرط مشتق من العلامة اي
 مستقول من الشرط الذي يرفع العلامة **قوله** وهذه الالفاظ اي سوى كلمة كل ما يليها الا قول كذا
 في الشرح **قوله** كلمة كل ايضا ما يليها الافعال حكماً من حيث انها تلي الاسم الذي يضاف اليه كل وهي
 موهوم اضيف اليه شيء واحد فالفعل الذي يلي المضاف اليه كانه يلية فلا حاجة الى الاستثناء
قوله او قال ان كسني تجيبين فان طالوج وهذا مؤول الى قوله ولا يطلق صاحبها غير ان هذا
 المسئلة تفارق الاولى بوجهين احدهما ان تقتصر على المجلسين ان اجبرت بذلك في المجلسين والآخر

في غير ذلك لانه اثبت النجس حيث جعل الامر له اختيارا ومجتها وفي مسألة الحيض لا يقتصر لانه ليس
فيه معنى التعليق بل هي كالتعليقات والشارح انما لو كانت كاذبة فيما قالت لا تطلق وبالنسبة في مسألة
الحيض وتطلق في فصل الحجة لان حقيقة الحجة والبعض مما لا يتوقف عليها من قبل احد لاس قبلها
والامر قبل غير ما لان القلب يتقلب لا يستقر على شيء وما لم يوقف عليه يتصلح الحكم بدليله كالسر
مع المنة واليوم مع الحوت فصاعدا كل الشرط وهو الاخبار عن الحجة وقد وجد فينبغي حكم
واما الحيض فله حقيقة واما ما معلومة فينتصرون الحكم به فاذا اخبرت لا يقع فيما بينه وبين الله
تعالى كذا في مسود فخر الاسلام وذكر في بعض الفوائد الظهيرية ما يشهد الصحة وهي انه لو قال
انت طالق ان كنت انا احب وهو كاذب في امراته يسهل ان يطأها فيما بينه وبين الله
قال شمس الائمة وهذا مشكل لانه ان كان لا يعرف ما في قلبه يعرف ما في قلبه ولكن الطريق
ما قلنا ان ما في قلبه وما في قلبها لا يمكن الوقوف على حقيقته وانما يتصلح الحكم بالنسب الظاهر
وهو الاخبار فيدور الحكم معه وجودا وعدما ويستطاعت اعتبار المعنى كذا في الشرح وفي الفرق
الاول بحث الظهور ان تعليق النجس بالزواج ليس يتنقض للطلاق اليها الامر حيث انه في المعنى
تعليق للطلاق على الاخبار بالحجة وانه يتوقف على مشيئة ان كانت اخبرت بالحجة
فيطلق والا لا يمكن ان كان كالطلاق على مشيئتها ولكن مثل هذا الاعتبار يتناقض في كل فعل يتوقف
على اختياره كالادخول والكلم وغيرهما من الافعال الاختيارية التي يتوقف على مشيئتها ولم يعتبر
تعليق الطلاق على الادخول والكلم بخير يقتصر على المجلس كذا في تعليقه على مجتها ووجهها وكذا في الفرق
الثاني اذا الحجة مما يقف عليها من ابنتيها وودعوى انها مما لا يقف عليها صا حرا لان القلب
منقلب لا يثبت على شيء غير مسك كيف وانها اذا لم يكن الوقوف لاحد تضر الحكم بالهدوء
في الاخبار عنها اذا الحكم بالصدوق فرع للوقوف على الخبر عنه لان الصدوق عبارة عن مطابقة
الكلام للواقع فاذا لم يعلم بالواقع لم يصح الحكم بالصدوق فلا يكون اختياره دليل للصدوق
فلا يقام مقامه وايضا انها اذا لم يكن مما يقف عليها احد كان الاخبار عتقا وامانة وغيره
سواء وايضا كون الشئ اخبارا للشيء دليل على وجود الخبر عنه في حقه بان يستدل باخباره على وجود
الخبر مما لا يخفى له وانما يتصور الاستدلال بخبره على وجود الخبر في حق غيره **قوله** لانه قال
انقضت العدة وحال انقضائها حال زوال النكاح والمزني لا يعمل حال الزوال كذا في الكافي
وانه يشكك بما اذا قال لها انت طالق شئتين ان مات مولدك فمات المولى والزواج وارث
في وقوع الطلاق لم يحل له حتى تنكح زوجا غيره على ما ذكره من ان المزني لا يعمل حال الزوال
يجب ان لا يقع كما هو قول محمد رحمه الله لان وقت الوقوع ما بعد الموت حال زوال النكاح
فينبغي ان لا يعمل الطلاق حينئذ بل اولى لان الملك يثبت مع الموت كونه على الملك والعلية
مع المعلوم فيقولان والطلاق يقع بعده لانه شرطه الشرط مع الموت يتعاقبان فيعلم وقوعه بعد الزوال

النكاح والمزني اذا لم يعمل حال الزوال فبعد اولى وما ذكره الكافي وجه قول ابي حنيفة رحمه الله اولى
من ان سبب الموت الملك بعد الاستغناء فصاعدا حال وقوع الطلاق قبل حال الملك فلان ما في
منكوبة هذا لفظه ففيه بحث لان استغناء المورث يعني عدم استغناء التركة بحاجته وان كان
شرطا لثبوت ملك المورث قال استغناء الا يلزم ان يكون بعد الموت بل ربما يكون قبيله ومعه
وج يثبت الملك للمورث بمجرد الموت فينبغي ان لا يقع الطلاق اذا وجد الاستغناء مع الموت
وانما يقع اذا وجد بعده بان مات والتركة مستغرقة بالدين ثم ابراء الدين عن الدين ولا كلام
فيه انما النزاع فيما اذا مات والتركة غير مستغرقة بحاجته وايضا العدة تنقضي مع الولادة والطلاق
لو وقع بعدها لانها شرطه والشرط ان لا يتعقب الشرط وقوعه هنا لو وقع بعد زوال النكاح بالكلية
ولا حال الزوال كما اشار به الشيخ رحمه الله **قوله** لانه لم يوجد الشرط اى شرط بطلانها لان شرط
بطلانها وجود ما علوق وهو الطلاقات المحلولة هنا ولم يستوفها او وجود ما علوق به وهو الشرط
ولم يوجد ايضا او يقال شرط بطلانها زوال الخلية ولم تنزل بعد ولو قال المبطل البيهني اما زوال المحل
او وجود الشرط والمحل باق والشرط لم يوجد فكيف يبطل البيهني **قوله** ان الجوا طلاقات هذا الملك
لانه **قوله** البيهني انه لو قال لعبد ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراها فدخل الدار فانه حر
ولو طلقا شئتين في مسئلتنا ثم عادت اليه بعد اصابته بزوج اخر فدخلت الدار فطلق فلانها ولو لم يبيع الجوا
بذلك لما عتق في المسئلة الاولى لما طلقت فلانها من قبل وقعت واحدا **قوله** العبد بصفة الزرع
محل للمعتق وبالبائع لم تنف تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبيع البيهني واذا طلقا شئتين فالحل
باق فينبغي البيهني وقد استغنى من جنس ما انعقد عليه البيهني فتعدي اليه حكم البيهني بها وان لم
عليها قصد كذا في الكافي وحاصله ان ما يمكن الزوج من الطلقة او الطلقتين بعد اصابته بالزواج
الثاني ان كان حادثا وليس مما هو في ملكه عند التعليق ولكنه لما كان حادثا في الحل
الاول الذي كان الملك القائم وقت البيهني باعتبار صار له شبهة القيام في الملك والشبهة في وقوع
الاختيار والحقيقة **قوله** لان اليوم اذا قرن بفعل عتق يراى به بياض النهار رتب استبراح
غيبوبة الشمس في يوم يصوم على كون اليوم انما يكون بياض النهار رتب كونه اسما على وانه بفعل
عند وهو الصوم وانه مشكل للظهور ان استطاد استغناء الصوم جميع اليوم ليس بمعنى كونه اسما
البياض النهار بل على تقدير الحرف الحرف حتى لو ذكر ما بان قال انت طالق اذا صمت في يوم يطلق
كما شرع في الصوم على ما عرف من الفرق بين ان صمت الدهر ولو كان استغناء الصوم في جميع اليوم
بناء على كونه للبياض لم يفرق الجواب بين ذكره وحره ثم الصوم لو لم يكن متداكنا اليوم اسما للبياض
ايضا لان الليل ليس محل له فينبغي بياض النهار مرارا لقائه بما لم يشرع لانه البياض **قوله**
لم يقع عندنا وعند مالك يقع لانه لو لم يبق الله تعالى طلاقا لما اجرى على لسانه كونه التطلاق
قلنا ما اجرى تعليق لا تطلق **قوله** فحق الفصل المستثنى منه شئتين معدوم عن ظاهر

للقطع بان المستثنى منه انما هو الثلث دون الشئين فكانه اراد ان المتكلم من المستثنى من ثلث
لحكم فيه بالطريق الاولى **باب تطبيق المراسم قوله** طلاقا باينا قيد بالباين
وان كان الحكم في الرجعي كذلك لينتج الحكم في الرجعي كذلك لينتج الحكم في الرجعي
خلاف الثاني رحمه الله فانه لا يخالف في الرجعي **قوله** وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها
وعند مالك رحمه الله تراث امرأة الفارب بعد العدة قبل ان يتزوج اخر لقول علي رضي الله عنه
انها تراث ما تزوج ولنا ما روي عن عمر وعائشة رضي الله عنهما ان امرأة الفارب تراث ما وامت
في العدة والرجعي لنا بقوله عليه السلام اقتدا بالدين من بعدى ابى بكر وعمر ولان ما روي
ما روي اني ما لم يتكلم من التزوج والاخذ بالحكم اولى فلان الارث يعتمد على ما من كل وجه
او من وجه وبعد انقضاء العدة لم يوجد احد منكم في الكفا وفيه نظر لان جميع الصحابة سواء في
الاقتداء بقوله عليه السلام اصحابي كالجنوم بايهم اقتديتم امتد بهم الا يرى ان ابا حنيفة رضي الله عنه اخذ
بقول ابن عباس رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنه في ان احدا من الزوج الثاني يدمم ما دون الثلث
ولم يأخذ بقول عمر وعلي رضي الله عنهما في انه لا يدمم **قوله** ولنا ان الزوجية سبب ارثها في مرض موته
والزوج تصد به ابطال فيرد على تصد بتأخير عمله الى زمان انقضاء العدة ولهذا اذا كانت الفرق بين
قبلها بان ارتدت في موضعها او قبلت ابن زوجها او اختارت نفسها في مرضها بالبلوغ او العتق ثم ما
وهي في العدة ورث الزوج منها **قوله** والزوجان قد يتواضعا الى اخره جواب عما يقال هذه التهمة غير
معتبرة الا يرى انه قبل شهادة لها ويحل وضع الزكوة فيها ولها انها تزوج في الحال ولو اعتبرت الهمة شرعا
لا اعتبر في حق التزوج لان الحق والحمة يوجد فيها بالاحتياط **قوله** كصاحبها في سبب المرض
اذا قتل اي اذا طلقها في مرضه ثلثا ثم قتل او مات بغير ذلك المرض غير انه لم يصح قلت الارث وقال عيسى
ابن ابيان لا ارث لها لان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولما مات بسبب اخر دل انه ليس بمرض
الموت فلم يتعلق حقها بماله يومئذ فصار كما لو طلقها في صحة قلنا الموت اتصال بمرضه حيث لم يصح حين مات
وقد يكون الموت سببا فلم يتبين به ان مرضه لم يكن مرض الموت وان حقها لم يكن ثابتا في ماله وانما علة
بالفراغ وقد تحقق كذا في الكفا ويشكل بما سياتي في الجنابات ان جزا الوقت يقطع سريته القطع وان
منه خلل البراحة يجب القضاء على الحار دون قاطع اليد فاذا كان الحار قاطعا سريته الجرح والقطع
يقطع سريته المرض اولى فينبغي ان يحصل حرقة المرض قاطعا سريته المرض كالحق المخللة فلا يكون
فارا **قوله** والفصل بماله بدلا ولا بدله يصير فارا **قوله** فينبغي ان لا يكون فارا في التعليق
بالفصل الذي لا بد منه اذا كان التعليق في الصحة لانه يصير مضطرا في مباشرة ذلك الفصل فلا يصير
الفصل فارا تراث **قوله** الاضطرار في جانب الفاعل لا يبيح وجوب الضمان كمن اضطر الى اكل مال
الغير او قتل الخلق الصائل او اتلف مال الغير تارفا او عتطا فانه وان لم يوصف فعله بالظلم فيصح
لما ان بقا عصية الغير كيف لوجوب الضمان كذا في الكتاب ان الشرح قلت نعم بقاء العصية كيف لوجوب

الضمان ولكن ذلك في المباشرة اما السبب فلا يصحح الا بالتعدي والزوج بابقاء الطلاق او مباشرة
الشرط سبب لابطال حقها المباشرة لان الطلاق او مباشرة الشرط سبب لابطال حقها المباشرة
لان الطلاق او مباشرة الشرط لم يوضع لابطال حق الوارث وانما هو باتفاق الحال فيشرط التعدي
الا يرى الى ما مر في الرضا ان المرأة اذا ارصفت ضررها الصغيرة حرمتا ويرجع الزوج بنصف
مهر الصغيرة عليها ان تحدث الفاسد والا فلا شيء عليها وان علمت ان الصغيرة امرأة لانها
وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وذلك كالاتلاف كثرها مسببة لان
الارضاع ليس بافاد النكاح وضعا وانما يثبت باتفاق الحال فيشرط التعدي كحق البير وذلك
بان علمت بالنكاح وتصدت بالارضاع الا فاداما اذا لم تعلم به او علمت كذا تصدت بدفع الجوع
والهالك دون الافاد لا تكون متعديتها ما مورثا بذلك ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفاسد لا تكون
متعديتها ايضا فظهر ان اعتبار الزوج بمن اضطر الى اكل مال الغير ونحوه باطل لان هذا سبب وذلك
مباشرة والتعدي شرط في السبب دون المباشرة **قوله** فله من التعليق الف بدعي ان هذا
الفصل غير مبطل لحقها انما المبطل لهذا الفصل بوصف كونه شرطا جازا من قبله حيث علو الطلاق فلا يثبت
في دفع الضمان الذي يجب حقا للغير وهذا قول مشايخنا رحمهم الله فان لم يكن له بد من الشرط فله
من الميراث الف بدعي وتحقيقه ان اصل الفصل مما لا بد منه اما كونه موصوفا بصفة انه شرط فله الف بد
لان هذه الصفة ينفك عن الفصل في الجملة الا انه يثبت له هذا الوصف بتعليق الطلاق به في الصحة
باتفاق الحال فكان فعله في وصف كونه شرطا كفصل له بدون بصيرة تصرفه دفعا للضرر عنها كذا
في ال فاولا يثبت عليها لان التعليق يحل الشرط في الصحة لا بوجوب الفراق اذا وجد الشرط في المرض
مع ان يحل الشرط بما ينفك عن وصف كونه شرطا وان هذا الوصف جاز من قبله يتعلق الطلاق
به باتفاق الحال فلو كان الفراق باعتبار ان وصف كونه شرطا جاز من قبله لم يفرق الجواب بين التعليق
بفعله والفصل مما لا بد منه وبينه بفعله غيره او يحل الشرط والامر بخلافه **قوله** فله من التعليق الف
بد قلت ان له بد من التعليق يحل الشرط او بفعله الغير مع انه لم يصح محندا هناك اذا وجد التعليق
في الصحة يعلم انه لا عبرة بالتكلم من الاستناع عن التعليق في صيرورته فانه بعد ان لم يكن متكلما
من الاستناع عن الشرط فلا وجه يعرف لقوله فله من التعليق الف بد نعم يتأتى هذا التعليق
فيما اذا قال ان صليت الظهر في مرض موتي او تكلت اتي في مرض موتي ثم اوجبر الشرط
فانه بهذا التعليق يصير فارا لان الفصل وان كان يضطر اليه الفاعل فهو لا يضطر الى التعليق على
ذلك الفصل في المرض فيثبت على فقد اختار الطلاق في المرض ولكن فرق في هذه الصورتين بين التعليق
بفعله او بحل الشرط وقد فرق المصنف بينهما فالاولى ان يقال انه يكون مضطرا الى الفصل حتى يثبه
خاصة فلا يظن الاضطرار في حقها فيكون هذا الفصل في حقها كفصل له بد منه فيحقق الفراق وغاية
ما يمكن ان يقال في توجبه ما في الكتاب ان لما علو الطلاق بفعله الذي لا بد منه فعل يتعلق وجود

الطلاق بهذا الفعل مع وصف كونه شرطاً ثم هذا الوصف حصل باختيار من الزوج لكنه اثر
 التعليق الذي هو فعل اختياري من كل وجه والفعل زائد بين الاختيار والاضطرار لانه اختياري
 من حيث انه ممكن من فعل فخره واضطاري من حيث انه يتضرر بتركه ويتنا كالمصلوات او ديناً
 كما لا كل نصار جانب الاختيار كونه من وجهين من حيث الوضوء مطلقاً ومن حيث الزمان من جهة
 راجحاً على جانب الاضطرار كونه من حيث الذات بوجه فلما ترجح جانب الاختيار لم يتصل به
 بل بخلاف ما اذا علق الطلاق بفعل الذي لا بد له منه فان وصف كونه شرطاً بالنسبة
 الى امره اضطراري محض لانه اثر التعليق الذي للاختيار وهرها فيه اصلاً انما هو باختيار الزوج
 ليس الاول الفعل اختياري من وجه واضطاري من وجه كما ذكرنا فيرجح في حقها جانب الاضطرار
 فاعبر اضطرارياً بفعل هذا قوله فاعل التعليق كناية عن كون التعليق اختيارياً من كل وجه
 والله اعلم **قوله** كما في الاكرام لا يقال فعل المكر انما يضاف الى الحامل اذ اصيله في
 ذلك الفعل واكل الطعام والكلام مع الابوين مما لا يصلح المكره الى الحامل يجب ان يقتصر على
 المرأة لانها تقول انها لم تصلح اليه في حق الكلام والاكل فقد تصلح اليه في حق التلطف والتخاطب
 التلطف للحق بعد تعلقه ومنه في التلطف تصلح اليه فيضاً الى الحامل من حيث التلطف كما لو كرهه غيره
 عن اعتاق عبده فانه يضمن قيمة العبد وقد عرف في الاصول **قوله** وهو الباقي الى الارث هو
 الباقي والحمية لا ينفك فيه **فان قلت** الارث لا يبقى في حق المطلقة الا بابقاء النكاح وتاخر على
 الطلاق الى انقضاء العدة على ما مر ولا ابقاء الشئ لانه محله والحمية بتلحق محلية النكاح فلما يكسر
 ابقاءه في غير محله **اجيب** ان الحمية وان لم تكن محلاً لا تبدأ النكاح وبقاءه من كل وجه فمن عمل
 لبقائه من وجه الا يبرك ان الفرقة اذا وقعت بين الزوجين بعد الدخول باجوب عليها العدة ويبقى النكاح بينهما
 في بعض الاحكام كالنفقة والسكنى فجاز ان يبقى فيها النكاح في حق الارث **قوله** في معنى تعليق
 الطلاق بمعنى اربعة اشياء احدى تلت بل هو في معنى تعليق الطلاق بترك القربان او بترك الفراق ثم
 لانه في قوة قولنا ان لم افرقك او لم اوفي كس فانت طالق فكان ملحقاً بتعليق الطلاق بفعله
 وايضا لو كان في تعليق الطلاق بغير الوقت لما قبل الا بطلان بانفسه اذا تعلقات لا تتقبل الا بطلان
قوله يكون ملحقاً بتعليق بغير الوقت **فان قيل** هو ممكن من ابطال الايلاء في المرض
 فاذا لم يطل صار كانه انشاء الايلاء في المرض قيل نعم لكن الضرر فلم يكن ممكن كذا في الكافة وفيه بحث
 لما مر انه لو علق طلاقاً في الصحة بفعل نفسه الذي لا بد له منه كالأكل وكلام الابوين ففعل في المرض
 ورثت وكان فارقاً بغيره ممكن من ترك هذا الفعل مع انه لا يتكلم من تركه الا بصور ديني
 ودينياً وي وايضا الضرر انما يتصور في النكاح بالجماع حيث يلزم فيه الحنف والكلية اذا كان
 الايلاء بالخلع بالبدن والجماع اذا كان بتعليق الطلاق او العتاق بالقربان اما العتق باللسان
 عند الجوع عن الجماع فلا ينعض شيئا من الضرر حيث لا بحث فيه ولا يلزمه الكفارة او الجوار

تعلقه بالجماع فيجب ان يكون فاراً فيما اذا الى في الصحة ثم عرض وعجز عن الجماع فصحت المدة
 وهو عرض ثم مات في العدة لانه كان يمكن من ابطال الايلاء بل الزوم ضرره به بحيث
 لم يبطلها وتركها حتى مضت المدة وطلقت صار كانه طلقها في المرض مختاراً فيجب ان يكون
 فاراً فالاولى ان يقال ان الايلاء لما كان تعليقاً للطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الجماع
 والتعليق لا يوجب الفراق الا اذا وجد مع الزوج صنع في المرض عبارة بالشرط او التعليق ولم يوجد
 شيء منه اذا وجد الايلاء في الصحة وتمت المدة في المرض نعم وجد منه مباشرة الشرط حكماً من حيث
 انه ممكن من النفي المانع لتحقيق الشرط حكماً من حيث لم يبق فكانه باشر الشرط ولكن لو باشر حقيقة
 كان فيه شبهة الفراق بحيث باشره حكماً كانت الشبهة نازلة والشبهة النازلة غير معتبرة بخلاف ما اذا
 علق طلاقاً في الصحة لفعله الذي لا بد منه ثم فعل في المرض حيث يوجد منه مباشرة الشرط حقيقة لانه
 باشره بالاختيار لانه ليس باختياره حكماً حيث يلحقه الضرر الديني والديني بتركه فكان كاللفظ
 اليه فتعارضت الجهمان جهة الحقيقة توجب الفراق وجهة الحكم توجب عدمه فترجح الحقيقة
 وجعلنا فاراً ومنها حيث الحكم يوجب الفراق وجهة الحقيقة توجب عدمه فترجح الحقيقة
 بخلاف ما اذا وكل في الصحة بطلاقاً بغيره جلاً فطلقها في موضع حيث يكون فاراً لان فعل الوكيل
 ينتقل الى الموكل **باب الرجعة قوله** كما في اسقاط الخيار فان هذا الافعال يقع دلالة على
 الخيار لو وقعت هذه الافعال في الحرة بعد النسخ والظاهر الاجتناب عنها والثاني ان المقصود
 من الوطئ الاستيلاء بظاهر والاستيلاء بدليل استيفاء الملك شفقة على الولد فهنا ان لم ينفق
 الوجه الاول لان النكاح هنا باق الى انقضاء العدة انها كانت في الحرة لان الحرة بعد انقضاء
 ريث مقتصر الاستيلاء بدليل انها تترث اذا ماتت وهي في العدة فلو استندت الحرة الى وقت
 الطلاق كما صرح المصنف رحمه الله فيما بعد لم تترث حيث يظهر بعد انقضاء العدة انها كانت اعدت
 وكذا الاولى من المطلقة الرجعية في العدة تصلح ايلاً وما فلا استند على الطلاق الى وقت وجوده وبقيت
 البينة من ذلك الوقت بعد مضي العدة لم تصلح ايلاً ما ارادة ايلاً ومن البينة لا نفع بقدر ياتي الوجه
 فيصح القياس لانه كما فيه ولكن الوجه الثاني لا ينافي في الخيار لما عرف ان المقصود من وطئ الامة تقاضا
 الشهوة دون الاستيلاء دية لو قال احديكما حرمة وطئ احدهما لا يتعين الاخرى للعقود بخلاف
 ما اذا قال احديكما طالع فوطئ احدهما يتعين الاخرى للطلاق فيتعين الوجه الاول وهو ليس بشرك
 بعينه فلا يصح الاطلاق قوله خصوصاً في الحرة يشير الى ان هذه تخص بالنكاح في الامة والحرة جميعاً غير
 انه في الحرة اظهر منه ولكن دعوا في الامة غير مسلم بحكم ملك اليمين للقطع بان من الامة المملوكة
 رجعية ثم لم يشر بها بشهوة او وطئها لا يتعين انه فعل بحكم نكاح الاحتمال انه ملكها ومولاه ثم فعل هذه
 الافعال وهذا الاحتمال ليس باو في من احتمال ان يكون المسلم او النضر بغير شهوة بدون ملك
 النكاح بان يكون ظنياً او قابلاً وقد اعتبر هذا الاحتمال على ما سيجي في هذا الاولي قوله وسحب ان يشهد

على الرجعة وانما يتناول الرجعة بالقول والفعل فيدل على استحباب الاجتهاد على التعليق والى
شهوة متعذرا والاشهاد فلما تقف عليه غير فيخص بما اذا ادى امكن الاشهاد عليه
قول وما تلاه من قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم بمول عليه اي على النذب الا يرى
انه تعالى قرنها اي الرجعة بالمفارقة حيث قال فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم ومما لا يشهد فيها اي في المفارقة يستحب
بالاجماع كذا في الرجعة لاسيما ان يكون اللفظ ملما بمعنيين مختلفين **فان قلت**
سأيتك تبيل باب العتق على جعل ان الجمع بين المعنيين جائز باسعين مختلفين وانما
لا يجوز ذلك بسبب واحد فليخبر هنا اذ الواجب بالنظر الى الاسك والندب بالنظر
الى المفارقة **اجيب** ان الجمع غالبا يجوز عند اختلاف الجهة اذا امت الحاجة اليه ولا حاجة
هنا اذ لا دليل على اراوت الوجوب بالنظر الى قوله وامسكوهن بل الدليل دل على
خلاله **قول** كيتا يقع اي الزوج في المعصية لانها اذا لم تعلم بالرجعة فربما يترجح بعد العدة
في المعصية لانها اذا لم تعلم بالرجعة فيقع في المحذور والزوج هو الذي ارتكبها في ذلك فيكون سببا
غاصبا بالنسب وقيل معناه لئلا تقع المرأة في المعصية بترجيز زوج اخر **واغرض** بان
نعلم لا يوصف بالمعصية بدون العلم **اجيب** بانه لا امكانا الوقوف على الرجعة بالاختار
عن الزوج كانت غاصبة بتركة **قول** دل ذلك على سبب الانقضاء لان صحة الاخبار
تنقضي بسبب الخبر بزمان او ازمته فان كان بازمنة فقد صادف الرجعة ما بعد الانقضاء
فلما يصح مع انقضاء العدة لان العدة في حال انقضاءها لا تكون موجودة مطلقة وبشرط الرجعة
ان تكون في العدة مطلقة فان قيل ان كان قولها تنقضي بسبب الانقضاء بقوله يقتضي سبق
الرجعة ايضا فلا يكون الرجعة في حال الانقضاء قلنا قوله راجعت ان شاء فلما تنقضي سبق
وقولها قد انقضت اخبار يقتضي سبق الانقضاء ضرورة كذا في **قول** ولو كانت
اي مسئلة الطلاق على الاتفاق ومما لا يصح فالطلاق يقع بالقرار بعد الانقضاء كما لو قال
بعد انقضاء العدة كنت طلقها في العدة ويشكل بان المسئلة مفروضة فيما اذا قال لها
طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي والايحتمل ان قوله طلقتك انشاء الاخبار
فلا يكون اقرارا كالطلاق بخلاف قوله كنت طلقتك في العدة فانه اخبار بقرينة قوله كنت
الا ان يقال قوله طلقتك يحتمل الاخبار فيحمل عليه تعذر كونه انشاء فيصير بمنزلة قوله
كنت طلقتك وان غير مستقيم اي لا ان قوله طلقتك قد يحمل على الانشاء
لكونه حقيقة شرعية ولا يصح حمله على الاخبار الذي هو حقيقة مباحورة الا عند تعذر حمل
على الانشاء او قيام القرينة الصارفة عنه وليس في كلام الزوج ما يوجب صرفه عن
الانشاء فيجب حمله عليه تبيل قولها قد انقضت عدتي وبعد الحمل عليه على الاخبار

كيف

كيف ولا دلالة لكلام المرأة المتاخمة عن كلامه على قصد الزوج ما هو ايضا لو حمل
قوله طلقتك على الاخبار لقولها انقضت عدتي بعده لوجب حمله عليه لوقال ذلك بعد
اخبارها عن انقضاء العدة وليس كذلك ثم لا يقال قوله طلقتك وان كان انشاء فهو
ينقض الاقرار بوقوع الطلاق وقرار به بعد الانقضاء صحيح لان الاقرار لا يقع في شيء يطل
بطلانه حتى لو اشترى عبدا ثم استحق منه ثم ملكه لا يورث بالرد الا مع كان اشتراؤه منه وان كان
الاقدام على الاشتراء اقرار بملك البائع الا انه لما كان اقرارا في ضمن الشراء وقد بطل الشراء بعد
الاستحقاق بالنسخ فيبطل الاقرار الثابت في ضمنه ايضا فكذا الاقرار بوقوع الطلاق اذا كان
في ضمن الانشاء وجب ان يبطل ببطلانه لا يبري انما ان قالت انقضت عدتي ثم قال
الزوج طلقتك كان لغوا ولو كان الاقرار الثابت في ضمن الانشاء الثابت معتبر
الوقوع الطلاق منها بحكم وليس كذلك غاية ما يمكن ان يقال قولنا طلقنا او راجعت
لم يصح انشاء بمعنى انه نقل من الاخبار الى الانشاء وصار معنى الاخبار مبدرا فيه الا يرى
انهم قالوا بان الطلاق بقولنا انت طالق او طلقتك انما يقع انقضاء ولو كان معنى الاخبار
مبدرا كان واقعا عبارة لا انقضاء بل لا معنى للانشاء سوى انه يقع به بعد ان لم يكن
واقعا ولكن طريقة ان يعرض واقعا تبيل الكلام به فيجوز لعناء الاخبار ولما كان باقيا
على الاخبار غير منقولا الى الانشاء سرعا كان الطلاق واقعا قبل الكلام به ليرتب عليه
الاخبار بالوقوع وكان قوله طلقتك لمعتدته اخبارا عن طلاق واقع قبل الكلام به وقولها
قد انقضت عدتي مجيبة له يدل على انقضاءها سابقا عليه واقراره وقت قول الزوج
طلقتك نصرا للزوج محموا عن طلاق واقع قبل انقضاء العدة حال انقضاءها عن وقوعه
قبل الانقضاء صح في حال الانقضاء او في فاما الرجعة فلا يصح الاخبار عنها بعد انقضاء العدة
كذا حال الانقضاء لان حال الانقضاء معتبر بما بعد الانقضاء يظهر ان قياس الرجعة
على الطلاق غير صحيح **قول** والقول في العدة قولها فكذا فيما يستنبط عليها ويقال انه
انما يقبل قولها لانه العدة لانها امينة في الاخبار وهذا المعنى معتود في الرجعة
قول يبنى عليها على صفة الجوهل في الصراح بنى وايضا دار المعنى ثم قوله ملك فيما يستنبط
عليها الصراح بابتداء الرجعة على العدة ولا معنى لابقائها عليها الا دورانها الا انها وجودا وعلما
وليس كذلك فان العدة راجحة لا تكون للزوج حتى الرجعة كما اذا خلاها وطلقها ثم قال ان اجابها
فان العدة هناك يجب مكان الخلوة وليس له حق الرجعة لانكار الوطى فعلى هذا يكون حق الرجعة
يستنبط على الوطى لا على العدة فاذا لم يكن يستنبط عليها لا بد من اعتبار قولها في العدة اعتبار قولها
في الرجعة **قول** بخلاف الوجه الاول حيث لا يعتبر فيه تصديق المولى كما اعتبره هنا فكذلك
لان المولى بالتصديق في الرجعة مقرر بتمام العدة ولا يظهر ملكه ومع العدة فلا يعتبر تصديقه اما هنا

قد ظهر حق المولى في ملكه المنفعة فيعتبر تكذيبه ولا يقبل قولها في ابطال ملكه وبهذا يخرج الجواب عن فصل
 الاقرار عليها بالكساح لانه اقرار وقت ظهر ملكه فيجب **قوله** ولا يظهر ملكه مع العدة ويقال الكلام بعد
 انقضاء العدة وملكه يظهر بعد ما كان اقرارا في حق نفسه **قوله** او يلزم حكم من احكام الظاهر
 بعض وقت الصلوة **فان قيل** الزمان بالتشديد يقتضي ان لا يظهر بزوجه وقت الصلوة لانها محمولة
 على ما اذا كانت ايامها دون العشرة وقد حرم القربان الى غاية الاغتسال **قلت** انما يحل القربان بالان
 لانه من احكام الظاهرات ومضى وقت الصلوة كذلك فيتحذى الحكم اليه كذا في الكافي قلت تعديه
 الحكم اليه ان كان بالقياس فقد نصح الشيخ فيما بعد ان شرط الاغتسال ثبت بخلاف القياس بالنص
 لان القياس ان لا يعتبر بتوهم العود لانه مفهوم فلا يعارض الاغتسال بالحق وما ثبت بخلاف القياس
 لا يحتمل المقابلة وان كان بالدلالة فالمنع الذي هو مناط الحكم في الدلالة يجب ان يكون بحيث يستوي
 في فهم النفي والاثبات ولا شك ان المنع الذي شرع الاغتسال لاجله وهو تأكيد الطهارة الحية التي هي الاغتسال
 بوجوب احكام الظاهرات عليها فيما لا يبرهنه كثير من الفقهاء فان ذلك الغير العارف بما في النص **قوله**
 بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها امارات زائدة فاكتمل بالانقطاع وقد يقال النص على
 قرات التشديد بالمحمولة على ما اذا كانت ايامها دون العشرة يتناولها بالاطلاق المسماة والكتابية وتفيد
 المطلق من الكتاب بالاراي باطل وما ذكره الكافي من ان النص لا يتناول الكتابية لان الكفار لا يملكون
 بالشرايع عندنا فشكل لان قوله تعالى ولا تقربوهن خطاب للزواج دون الزوجات والكلام
 فيما اذا كانت الكتابية تحت مسلم ولو سلم بناء على ان الزوج لما منع عن القربان صارت المرأة
 ممنوعة عن التمكين فالكفارة انما للمخاطبون بالعبادات فاما المحرمات والعقوبات والمعاملات
 فهم مخاطبون بها الا ان يجاب بان الكفارة لا يخاطبون بالحوادث عند البعض فكان النص في تناول
 الكتابية ظاهرا لان ادنى مراتب الاختلاف ابراث البشرية فجاز تقييد بالمسماة واخراج الكتابية بالاراي
 والله اعلم **قوله** لان التيمم طهارة مطلقة الى قوله ولما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة
 ضرورية ان لا يتضايف الواجبات اعتبر التيمم هنا عند محمد رحمه الله طهارة مطلقة وعندنا ضرورة
 وحسن في مسألة امامة التيمم المتوضى فطهارة مطلقة عندنا ضرورة عند محمد رحمه الله حيث قال
 وقال محمد لا يجوز لان طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية الى ان قال ولما ان الطهارة مطلقة
 وحكمه قد مر في كتاب الصلوة فليكن به نعم لقائل ان يقول لو لم يكن التيمم مطهر عندنا فقد الماء سقطت
 الواجبات عندنا على ذلك فالحجج وما تضايفت كما هي تسقط عندنا استحباب الاغتسال والجنون
 ودخوله في حكم التكرار ملبوس التضايف هنا على طهارة وطهارة مسببة على التضايف فذلك
 دور ثم هنا بحث اخر ادور فلان طهارة التيمم لو كانت تكليفية لم تكلف من اداء الصلوة الواجبات
 كسلب التضايف لوجوبه ان لا يظهر غير ما اذا ثبت بالضرورة يتقدر بقدر ما يجب ان لا يظهر في انقطاع
 الرجعة وقربان الزوج واما ثالثا فلان هذا الطهارة لما ان يظهر في حوز الرجعة لا بعد الفروع من الصلوة

او الشروع فيها وجب ان لا يظهر في حق القربان ايضا بعد الصلوة شروعا فيها او وقوعا عنها
 والافلا فاروق واما ثالثا فلان القياس ان ينقطع الحيض فيما دون العشرة كما انقطع الدم
 او الحكم ينتهي بانتهاء علة ولكن الشارع شرط الاغتسال مع الانقطاع لتكديس الجانب الانقطاع والاداء
 للتأكد سوى ان يقتض مع الانقطاع الحيض جريان احكام الطهارة عليها ونقد بتأكد بلزوم الصلوة اذا
 وجدت من الطهارة ولا شك في جريان احكام الطهارة عليها ويجوز التيمم عند فقد الماء حيث
 يصح اداء الصلوة ودخول المسجد ورواية القربان ومن المصحف ومذهب من احكام الطهارة وانما
 فلان الرجعة مما يحاط فيها الحقيقة عند انقطاع الدم فيما دون العشرة ان لم يخرج عن الحيض قبل الصلوة
 فلا اقل من شبهة المخرج واما البينة فيما يحاط فيه كالحقيقة فيجب ان لا يصح الرجعة احتياطيا **قوله**
 والقياس في العفو الكامل الى اخره يعني ان اعتبر غسل الاكثر كغسل الكل وجب ان لا يفتى الرجعة في
 العفو الكامل ايضا كمن لا يفتى فيما دونه وان اعتبر ان الحيازة لا يتجزى وانما لا تنزل الا بغير جميع
 اجزا البدن فالقياس ان يفتى الرجعة فيما دون العفو ايضا كما ينتق في العفو الكامل **قوله**
 لان في فرضية اختلافا **قلت** لانا في الاختلاف في كونها بمنزلة العفو الا من حيث ان الاقام في
 البحر فيه اقل فيكون مما يغفل عنه كما في دون العفو **قوله** فبطل زعمه بتكذيب الشرع وتقاليل
 ان يقول ربما يوجد امراء يزعمه وان ينص بكذبهم ذكره في الكافي الايمان حيث قال لو قال احد
 كان مرتدا قد دخل الدار احسن ثم قال امراته طالق ان لم يكن دخل الدار من وقع الطلاق
 والصحيح لانه نكاح يمين او بشرط الحث في الاخرى وهذا لان اليمين بالتكليف فاذا قيل ان زيدا
 دخل الدار فانك دخوله وحلف بعقده ان كان دخل عاد الى ربه دخله واكد ذلك بحلفه بالطلاق
 فصار باليمين الاولى مع الشرع الحث في اليمين واليمين الثانية مع بشرط الحث فالاولى والمطلوب
 يزعمه وان ينص بكذب احد هذا كلامه وذكره تصريح بان السيقن بالكذب لا ينافي الاخذ بزعم شخص
 والرجعة حقة فحيث قال لم اجامعها فقد اقربانه لا حول له في الرجعة فوجب ان يؤخذ وان لم يذكر
 بحكم الشرع **وجوابه** ان السيقن بالكذب ان كان لا يمنع العمل بزعمه فكذب نفسه او تكذيب الشرع
 القام مقام تكذيب نفسه لعموم ولاية الشرع ما منع عنه لانه رجوع والرجوع يبطل الاقرار في حقه
 فيكون الفرق في المسئلةين ظاهر **قوله** والرجعة حقة قلت العدة ايضا يجب حقا للزوج حيث
 يجب لصيانة ماله عن الاختلاط ولئلا ينقطع حقه بمرتا ولا يعقل في فرضه غير ما يعتبر الا برك ان
 لا تحت العدة على امراته الحربي لعدم احترام حقه والحقا بالجدادات فكما ان يعتبر قوله اجامعها في
 اسقاط الرجعة وجب ان يعتبر في اسقاط العدة وايضا الرجعة تستثنى على العدة بنا على ان الطلاق
 الصريح لا يعمل في انقطاع الكساح حقة الاستدانة للزوج بقوله تم وبذلك بين احق بردين فتم وجبت
 العدة بشت ان حوز الرجعة خراسن الشرع فلا يملك اسقاطه وهي العدة في صريح الطلاق او
 العدة تستلزم بقاء الكساح في الصريح من الطلاق لاجتماعه على انه لا يعمل في العدة وبها الكساح سكرام

حق الاستدانة وبعبارة اخرى ان قوله لم اجامعها بعد صحة الخلوة التي هي دخول حكم لا يحتمل الا في حقيقة
 الجماع وانتفاؤه حقيقة لا ينافي حق الرجعة بعد ما كان موجودا حكما اذ حق الرجعة لان تكاثر
 المهر المستحق حتى على تسليم المبدل على القبض وقد يقال بان الشارع اوجب العدة بالخلوة والحكم بوجود
 المهر لم يكن حكما بالقبض واستيفاء منافع البضع بالوطي فالحكم بوجود العدة التي يطلب بها تعريف
 براءة الرحم من ماء الزوج حكم به لان نوحه الشغل انما يتصور بالوطي وما يقال في جوابه ان العدة يجب
 احتياطا ولا يغني عن الحث شيئا اذ لا معنى للاحتياط سواء جعل الخلوة دخولا في حقها ولما كان اجابها
 احتياطا سئلوا الحكم بالدخول كان تكديما له في قوله ان اجامعها ولان السبب يثبت احتياطا
 مع ان الحكم به اعتبر تكديما وكذا العدة لا تبنى على كمالها على الوطى قوله بني على التسليم لا على
 القبض فثبت الحكمية انما تعتبر تسليمها في المعاومات التي وجب التسليم فيها اقامتها مقام القبض
 لا كما حكته **قوله** فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة اما اذا ولدت اكثر من سنتين
 فلان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فيكون من زوجها اذ لا يظن بها ارتكاب الزنا وكان جمع
 ضرورة واما اذا ولدت لاقل من سنتين فلان العلوق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الزمان
 اذا امكن اذا تحلل من الولادتين ستة اشهر فصاعدا كذا في الكافي ويشكل عليه ان المطلقة الرجعية
 اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا يكون رجعة لاحتمال ان يكون العلوق قبل الطلاق فلا يكون
 رجعة فلا يثبت الرجعة فقد امكن ان يضاف العلوق الى اقرب الزمان مع ذلك لم يضاف وجوابه
 بذكر من بعد فلا يكون رجعة او بعده ثم في الكافي وذكر في فتاوى كدعوى ان المطلقة طلاقا
 رجعيها اذا ولدت لاقل من سنتين بيوم لا تكون رجعية لانها تحتمل العلوق بعد الطلاق فكان
 رجعة واحتمل العلوق قبل الطلاق فلم يكن رجعة فلا يثبت الرجعة بالثلاث اما هو هنا فقد سقط
 اعتبار هذا الاحتمال لانها ولدت ولدين فلم يحمى الولد الثاني من علوق حادث
 لصار مع الولد الاول بطن واحد والاحتياط لا يثبت بالشك اذا كان بين الولادتين
 ستة اشهر فصاعدا فصار الولد الثاني من علوق حادث بعد الطلاق فكان رجعة ثم لفظه
 ولهذا ايضا شكل لما ذكر في قبيل باب الرجعة انه لو قال لامرأة اذا ولدت
 ولدا فانك طالق ثلثا فولدت ولدا اخر ستة اشهر فصاعدا يثبت نسب الولد الثاني
 منه وتنقض به العدة لكننا حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوع
 الزوجية قايمة وهذا لا يحتمل انه وطئها قبل ولادة الولد الاول ولم يصل الماء الى رحمها
 لانسداد ثم الرجس فاذا وضعت الحمل انتج ثم الرجس فوضعت الماء اليه فعلق الولد الثاني
 قبل وقوع الثلاث لان تلك الحال حال نزول الثلاث والشئ في حال نزوله
 غير ما زل يثبت النسب احتياطا فيعلق القضاء العدة بموضع الحمل ولا يجب العدة
 لانه جعلت له مطلقا حال قيام النكاح بهذا لفظه وبه يظهر انه

لا ينافي

لا ينافي اتحاد البطن على تقدير ان لم يجعل الولد الثاني من علوق حادث في العدة لاحتمال علوق
 الثاني في حال نزول الطلاق كما في هذه المسئلة فلا يصير راجعا بالشك وايضا كما لا يثبت الرجعية
 بالشك ايضا والجواب عن الاول ان مثل ذلك الاعتبار بعيد جدا فيعتبر لاثبات النسب
 الذي مبني على الاحتياط ولم يوجه بعيد الا بابطال ما هو الظاهر من الانطلاق الثاني
 الثاني في العدة لكونه اقرب الزمان وكون العلاقة حال الطلاق او قبله بعيدا لظهور ان اتحاد
 البطن وانطلاق الولد الثاني بعد ولادة الاول بوطى سابق نادرا فلا يورث الشك ولا يعارض
 ما هو الظاهر وهو ان العلاقة بوطى في العدة وبهذا يخرج الجواب عما اذا ولدت المطلقة الرجعية
 لاقل من سنتين لان الانطلاق بوطى قبل الطلاق محال لا يستبعد فيورث الشك في الرجعية
 فلا يثبت وكذا يخرج الجواب عن الشبهة الثانية اذ الشك على هذا التحقيق يثبت في اتحاد
 لان احتمال الانطلاق بالعلاقة بوطى في العدة اقوى ولا يثبت الشك في الرجعية لان احتمال
 الانطلاق قبل الولادتين او بعد ما حال الطلاق بعيد فلا يعارض الظاهر فلا يثبت الشك في الرجعة
 والله اعلم **قوله** لما بينا انه يحصل العلوق لوطى حادث في العدة بشكل بامرانه اذا قال لها
 اذا ولدت ولدا فانك طالق ثلثا فولدت ولدا ثم ولدت اخر ستة اشهر فصاعدا يثبت نسب
 الولد الثاني منه ايضا وتنقض به العدة وعلى ما ذكرنا هنا يجب ان يحصل الثاني من علوق
 حادث في العدة لاختلاف البطن فلا يثبت به نسب الثاني ولا ينقض به العدة وجوابه
 يخرج مما ذكرنا فليست **قوله** وقال زفر بن محمد ذلك اي المساواة لقيام النكاح ولهذا انه ان
 يعشا ثانياى وطئها عندنا فجاز له المساواة بها كما قبل الطلاق ولان المساواة بها رجعة لان
 اخراجها منى عنه ولا يتكلف هذا الحجة الا بالرجعة فيكون المساواة رجعة وصار هذا
 كالدخول في النكاح في الموقوف ولنا قوله تعالى لا تخرجوه من بيوتهم الاية تركت في
 الطلاق الرجعي وما ذكر من التعليل محال للنفق فيكون مردودا وقوله المساواة دلالة
 الرجعة قلنا كلامنا فيما بين يدي بل ان لا اراجعها ولا اعتبر الدلالة مع قيام الصريح بخلاف
 لان قوله تعالى لا تخرجوه من بيوتهم لما كان لفظا مخاطبا للزوج عن الاخراج لازم ان لا يكون الاخراج
 رجعة اذا اخرج منى عنه والرجعة مندوب اليه وما على طرف تنقض كذا ذكر في الكافي ولو كان
 بان عمل الدلالة في اثبات الرجعة وانشأها وقوله ان لا اراجعها ليس بصريح مما يخبر انما
 على ما لا يخفى فلا معارضة بينه وبين الدلالة وبان الوطى حاله الحيض منى عنه مع ذلك يثبت الرجعة
 المدونة وجوابه ان الوطى في حالة الحيض حرام لغيره فكان مباحا لانه فيصلي رجعة لان الرجعة
 يثبت بالوطى من حيث هو وهو من حيث هو مباح نص في رجعة بخلاف الخرج فاقترقا **قوله**
 فيبين ان المبطل عليه علمه مع وقت وجوده بشكل ما عرف ان المطلقة الرجعية تركت اذا مات
 الزوج وهي في العدة وانه دليل ظاهر على عمل المبطل يقتصر على وقت انقضاء العدة اذ لو استند علمه الى

وقت وجودها كانت اجنبية عند موت الزوج فلم تراث وكذا لو الى من المطلقة الرجعية في العدة
جاز فلما استند على الطلاق الى وقت وجودها لم يصلح الايلاء من المبتوتة لا يجوز وكذا اذا مات
الزوج ومن في العدة فعدتها الترتيب اربعة اشهر وعشرا بالاجماع فلو كان عمل الطلاق من وجودها
لكان عدتها الترتيب ثلث حيض فلم سلم فالاستناد لا يظهر في حوج ما مضى انما لا يظهر فيما يستقبل
الا يرى ان التيمم اذا انتقض برؤية الماء ظهر على الحدث السابق ولكن لا يظهر في صلواتها ولا
المسح على الخف اذا انتقضت عدته او زرع الخف وله غير نظير قوله ولهذا يحتسب الاقراء من العدة
قلت احتساب الاقراء سبني على وجود الطلاق لا على عملها في قطع النكاح وايضا ولو كان اختيار
الاقراء مبنيا على ان الطلاق يعمل عمله من وقت وجوده لم يتحول عدتها اذا مات الزوج ومن في
العدة لعدة الوفاة وانما يتحول اجماعا فعمل ان احتساب الاقراء باعتبار وجود الطلاق
لا باعتبار عملها من وقت وجوده **قوله** وقال القاضي رحمه الله لا يجوز لان الزوجية زالتة وهذا
يشكل بان الميراث اذا اطلق امراته فلا فارجعها يرث عند القاضي رحمه الله فاذا كانت الزوجية زالتة
بالرجعي عند كذا يزول بالباين وجب ان لا يرث كما ان الارث المبتوتة لما تقدم في تحليله السبب
هو الزوجية ولا يبقى بالطلاق **قوله** ولما انما ان الزوجية قائمة حتى تمكك من رجعتها من غير رضاها
ولو كانت الزوجية زالتة لكانت الرجعة اثبات الملك ابتداء ولا يتقدر احد على اثبات
النكاح على الاجنبية بل لا رضا فدل ان ملك النكاح باق وبقاء ملك النكاح مطلقا على
بقاء الحل وانما سميت مطلقة بحوار الوجود السبب لا يرى ان الطلاق بعد الطلاق واقع
ولو كان حكم الطلاق زوال الملك به لم يقع لان الخزال لا يزال فدل ان زوال الملك معلق بمضي
العدة قبل الرجعة والمعلق بالشرط عدم قبله كذا في النكاح ويشكل بان الطلاق يقع بعد البين عندنا
والباين يزيل الملك بالاتفاق فلا يدل وقوع الطلاق بعد الطلاق على بقاء الملك وبان زوال الملك
لو كان معلقا بمضي العدة على ما قبل وجوده وجب ان لا يستند الحكم بعد انقضاء العدة الى وقت الطلاق
كافة سائر التعليلات وقد مر التصريح بان زوال الملك بعد انقضاء العدة يثبت مستندا الى
وقت الطلاق ولا يمكن الجواب عن الاول انه الزم على زعم القاضي رحمه الله فان قال لا يلحق البين
صريح وعلى بان الطلاق شرع لازالة ملك النكاح وقد زال الملك بالباين كالمخلع والطلاق على
فاذا كان الصريح قاطعا للنكاح كما زعم وجب ان لا يلحق الصريح ايضا كما لا يلحق البين صريح
ثم قوله حتى تمكك من رجعتها لا يصلح دليلا على قيام الزوجية لجواز ان يزول الزوجية والملك
الحاصل بها وكذا كان للزوج حوج استرداد ما خرج عن ملكه لا يرى ان المبيع يخرج عن ملك البائع
في ابيع الناسد البقي وكذا في ولاية الاسترداد وكذا مال المسلم يخرج عن ملكه باستيلا لولي
واحرز ثم اذا احزن المسلمون بدراهم كان الملك القديم لا حوج به كمن قبل التمسك بها
وبعد التمسك بالتيه وله غير نظير فكذلك هنا يكس ان يزول الزوجية عن ملك الزوج بالطلاق

ولكن

ولكن كان له حق الاسترداد بالنقص **قوله** لا نشاء اذا الدليل بانقضاء دليل الرجعة وهو قوله
نعالى وبقولهم ان حق بردهن سمي المطلق بعلا وهو اسم للزوج لغة قال تعالى وهذا بعلي شيئا
فدل على بقاء الزوجية وقوله نعالى فامسكوهن بمعروف سمي الرجعة امسك والامسك عبارة
عن استدامة النائم لان اعادة الزايل فكانت استدامة بانشاء واعادة بمقتضى الدليل فان
قد سمي الله تعالى الرجعة رواه عن اعادة الزايل قلت سميناه رد الامة بردهن سمي الزوال
وبعد ها بالرجعة الى الحالة الاولى وازن كتاب المجاز في لفظ وهو الرد اولى من الزنا في لفظين
اعني لفظ البعل ولفظ الامسك **فصل قوله** وهو ان يحل النكاح على الوطى **فان قلت** كيف يصح
الحل عليه والوطى لا وطئ قلت على الاستناد المجازي لان المرأة سبب الوطى واستناد الفعل
الى سببه جائز بخبري امير المدينة **وفيه نظر** لان استناد الفعل الى غيره في الفعل على المجاز العقلي كما يصح
اذا لم يكن ماله الفعل مذكورا في الكلام لا يرى ان استناد الفعل المجهول الى غير المفعول من الملاحظات
انما يجوز اذا لم يكن مذكورا في الكلام وذلك انما يبنى للمفعول مثل انما يصح استناؤه الى غيره عدا دعا المفعولية
له وجعله مفعولا بنوع اعتبار فلو ذكر معه المفعول لزم ذكره بعد استيفائه مرة فكذا استناد الوطى الى المرأة
انما يصح احداثا من احد الزوجية لها وجعلها زوجا اعتبار فلو ذكر الزوج معه على المفعولية كان تقدير الكلام
حتى تنكح الزوج زوجا فيؤدي الى ايجاد الفاعل والمفعول في غير فعال القلوب وانه لا يجوز الا يقال بل الفاعل
هو الزوج لا عادي وبني والمفعول الزوج الحقيقي فلا اتحادا لانا نقول سبني الاستعارة على تناسي النسبة
والنصيح بالاعادة بنافه والاعادة على طرح ذكر الادعاء ظاهر فالاولى ان يحل الكلام عند اراوة
الوطى بالنكاح على القلب أي حتى يطأ الزوج اياها والقلب مفعول عند التساكي فلا كنهه وعلى
تقدير اشترطها الكنهه ههنا الاشارة الى فاحه امراته بعد الطلقات الثلاث يعني اذا استوى
الطلقات الثلاث فاجتبه الى التحليل لا بد لها ان تكشف حليات الحياء عن نفسها بطلها
الوطى من الزوج الثاني كما يحكي الواطئة وفيه زجر حتى للزوج عن استيفاء عدد الطلقات
الثلاث كانه قيل لا ينبغي له ان يفعل كذلك كيلا يلحقه العار بسببه امراته الى الوقاحة **قوله**
والعقد استنفيد بالطلاق اسم الزوج **قلت** وذكر في المدارك عند قوله ثمانية من الضان اثنتين
ومن المعراشنتين ومن الابل اثنتين ومن البقر اثنتين هذا كلامه وانما نصريح بان الزوج لا يتبعان
اسما للبعل والنكاح بل يطلق على كل من يكون معه من جنس فيكون المراد بالزوج
ههنا الذكر الذي هو من جنسها أي من الادميين أي حتى تنكح وتزوج زوجها اخر من
جنسها فلا يستفاد العقد بذكر والله اعلم **قوله** ولا خلاف لاحد فيه أي في اشترط
الدخول سنوي سعيدين المسبب وذكر في فتاوى حسام الدين عمر بن عبد العزيز
البحاري في الحرمة الغليظة الواقعة بسبب الطلقات الثلاث ان اصابه
الزوج الثاني اعلم ان المذهب عند سعد بن سعيد المسبب وسعد بن جبر والشا

والا وراعي وما لك رحمه الله عليهم اجمعين ان المطلقة الثلاث اذا تزوجت بزواج آخر
ثم طلقها قبل الدخول تحل للزوج الاول بمجرّد النكاح الثاني مستكافقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مطلقا عن قيد الدخول وقال سعيد بن
بن جبر الدخول ليس بشرط والنكاح عبارة عن العقد نقول تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وقوله تعالى فانكحوا الايامي منكم فدل على ان النكاح هو العقد فمضى
وجرد العقد تحل للزوج الاول بالاجماع الا ان المسئلة المجتهد فيها ومن شرطها ان يكون
القاضي عالما بكون المسئلة مختلفا فيها فالزوج الثاني اذا طلق قبل الدخول بها وتزوج
الاول برديان يدخل بها ولا تملك المرأة بالدخول بفد ذلك برفع الامر الى القاضي ويسأل عن
الطاعة للزوج فقالت ليس بواجب على الطاعة لان الزوج الثاني لم يدخل في قبضي القاضي فيها
بالزوجية فيجعل بالاجماع قال صاحب المدين هذه المسئلة تعلم ولا نقى به وروى الجرجاني
عن ابي يوسف رحمه الله عن فضة ابى صاحب حرم هارون الرشيد وكان لاطع امرأة طلقها
ثلاثا بغيره واحتمل حتى حلت للمرأة بغيره فدخل الزوج الثاني فسأل مروان ابا يوسف القاضي
عن فضة وحيلته ولم يسمع ابا يوسف عن هذه القضية فاراد ان يعذر ويقر بفسخه وبين زوجته
فقال مروان استأله كيف احتمل فقال ابا يوسف يا لعل كيف تحتمل حتى حل لك تلك المرأة بغير دخول
زوج آخر فقال الملح الاصل في الحل كتاب الله تعالى في فضة ابى صاحب صلوات الله وسلامه عليه خذ
بيدك ضعفا فاضرب به ولا تحنث وايضا سمعت عن امام المسلمين معنى البشرى في حنيفة
رحمه الله اطلق امرأة ثلث نكبات فلمرة ان تعالج بالاثلاث كما يعالج الرجل فاذا فعلت حل
لها الجماع بالزوج الاول ان المراد بالنكاح بعض النكاح بالانزال فلو طلق بغيره كان وقد وجد
وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول اني رحمه الله فاحسنه ابو يوسف رحمه الله وعظمه قال
صاحب الكتاب في هذه المسئلة حيل كثيرة في الكتب واقتصر وههنا بهذا القدر ونقل
عن زبدة الفقه ثم وجه ما ذكر في بعض الاقوال ان المراد بالنكاح بالانزال والله اعلم
ان اجزاء النكاح الذي هو الوطى الغز غير ممكن لاسنادها الى المرأة وانها موطوءة لا وطئة
فلا بد وان يحل على المجاز وهو النكاح بالانزال ولكن نقول لما انفرد بالحقيقة نراحم هنا
معنا ان مجازين احدهما التمكن من الوطى والثاني النكاح بالوطى ولكن نعتين
القلب ان حتى بقاء زوجا اخر اياها ولكن نعتين القلب بحدوث امرأة رافعة من قوله
عليه السلام لا حتى تدوفي من عبلته ويدوق هومن عبلتك ثم ايراد النكاح
بالانزال باجل بوجوه اما اولها ان الوطى هو الذي لا يحلها التزوج فالنكاح بالانزال بمعاجلتها
باليد ونحوه اولى قبل لا يحلها واما ثانيا فلان المقصود من اشتراط الوطى منعهم
ذلك والحق بهم عاروا العار فالحقهم بوطى الزوج الثاني لانفس المعالجة وتلك ذهابا بالانزال فلو

النكاح بالانزال كان مخالفا لمعنى النص ودلالته فكان باطلا واما الثالث فانه لو انكح بالانزال
لم يكن لاشتراط معنى عدة الزوج الاول وجه اذا التلذذ به ربما يحصل في عدة ايضا وحيث شرط
ذلك علم ان الوطى على الحقيقة فاشتراط معنى عدة ايضاً كذا في الثاني ووطئها التحلل لها واما رابعا
فلان هذا التاويل بخلاف الحديث المشهور وهو حديث رفاعة فيكون مردودا واما خامسا فانه
لو اشتراط التلذذ بالانزال لزم ان لا يحل للزوج الاول بمجرّد الايج الثاني وليس كذلك فانه يحل بمجرّد الايج
الله الا ان يقام الايج مقام الانزال كما اقيم مقامه في وجوب الاغتسال واقام العدد على ما عرف
والعجب من ابي يوسف رحمه الله كيف صوب الملح في هذه المسئلة التي تخالف دلالة النص والحديث المشهور
والله اعلم بالصواب **قول** والكمال قيدا اي الكمال صفة قيد لا يصح بدليل ظني اما الكمال ذاتا
فيجوز ان يطلق اليه كما صرح في الوقبة المذكورة في الكفارات الى الكمال ذاتا بمعنى ان تكون موجبة
من كل وجه ولم يكن هناك بوجه بان يكون فلية جنس الوصف كالصبا ومقطوع الرجلين **قول**
لانه في معنى الوقت فيه وذلك انك انكحها التحل على الزوج الاول بعد جعل حلها الاثره صانها
ينتهي بانتهاء المقصود منه فكانه عاد الى محام الحل وقال تزوجتك الى ان يخلص للزوج الاول ولو
قال هكذا قيد النكاح فكذا ما هو في مضاه وهو يخلصك لتخلص على الزوج الاول ولكننا نقول
بل جعله عوضا بوجوب اطلاق النكاح عن الوقت اذ القيد لم يفسد القيد فاما هو النكاح الصحيح ولا
الا على تقدير النكاح عن الوقت اذ لو توقيت لفسد فلا يفيد العوض المذكور فيقوم على بوضفه
بالتميز وبالمجاعة فاشتراط الحل الاول وجعله عوضا للنكاح وان كان يوجب ناقية النكاح من
الوجه الذي ذكره ابو يوسف فيه بوجوب اطلاق النكاح عن الوقت للوجه الذي ذكرنا فلا يثبت
التوقيت بالماء وضة فيبقى مطلقا عن الوقت فيصح الا انه نكره لما فيه شبهة الناقية **قول**
لانه استعمل ما اخره الشرع قلت انه لم يشترط الا ما هو ثابت بالشرط اذ الحل للزوج الاول ثبت بمجرّد
اصابة الثاني بشرط ذلك ولم يشترط فليس هذا الشرط استجبالا لولا ان كان من خواص الظهور التحلل
للاول لا يتاخر عن اصابة الزوج الثاني على تقدير عدم الاشتراط حتى يكون الاشتراط استجبالا لما
اخره الشرع بل الحل يثبت الاول بالنكاح مع الاصابة وان لم يشترط ذلك بخلاف قتل الموت فان القتل
استجبال الموت والميراث لان ظاهر البقاء على تقدير عدم القتل وكان القتل قطعا للحياة
في الظاهر حيث يرتب عليه الفضا حلاله وان كان المقول بها باجمله في الحقيقة لا يقال ان الشرع
اخرها الاول الى اطلاق الثاني لانه انما يحل الاول بعد اطلاق الثاني بوضوه فهو بهذا
الاشتراط كما يشترط اطلاق بعد الاصابة فيكون استجبالا اخر الشرع لا نقول لاسرار الحل
مؤخر الى اطلاق الثاني بالحرمة التي يثبت بالاطلاق الثالث يزول بمجرد اصابة الثاني لقوله حتى تدوفي
من عبلته الحديث والحرمة الثابتة بعد الاصابة بحكم انها منكوجة غير اخرى وهذا كما وقع في الخبر
بول ثم تخلف الى نجاسته والثاني نجاسة بول الشاة ولو سلم فليس معنى اشتراط الحارس واشترط

ثبوت النكاح بشرط الوطى والطلاق مضي عدة الثاني ولا يخفى ان هذا اشتراط حتى لو لم يشترط النكاح
فانما ايضا ليس في هذا الشرط انما هو ثابت على تقدير السكوت عنه ايضا فكان وجوده لعدمه
ولم يكن فيه استيعمال لما اخرج الشرع وذلك ان الاستيعمال انما يتحقق اذا قصدت ثبوت الحكم قبل
الوقت الذي عينه الشرع لثبوت وهذا القصد بهذا الشرط الانبوت للحل في الوقت الذي عينه الشرع وهو
ما بعد الاصابة او بعد مضي عدة الثاني فلا يكون استيعمالا لثبوت قبل الاصابة او قبل مضي
عدة الثاني وليس الامر كذلك وايضا الاستيعمال ما اخرجنا عما يوجب العقوبة برود مقصوده اذ
استعمل فعله بفعل محظور كقتل المورث اما لو استعمل انما هو غير محظور فذلك يوجب العقوبة
اذ العقوبة يستدعي سبق الدنسا واشتراط ما هو حكم العقد ليس محظور فلا يكون دينا ولا يحجب
الا يري انه لو قتل مورثه جدا او في صد الباني او دفعا عن نفسه اذا قصد مورثته قتله لا يحرم
عن الميراث لانه استعمل الميراث لانه لم يستعمل بفعل محظور وغاية ما يمكن في توجيه الاستيعمال
ان النكاح عقد مصلح الدارين ولا ينظم الانتفاء الا بغيره بينهما الى اخر العمر والحل مرتب
على زوال النكاح الثاني وزواله يكون بانتهاء العمر عليهما هو الاصل فيكون ثبوت النكاح الى المورث فاذا
حصل غاية النكاح للحل الاول فيه قصد زوال النكاح وثبوت للحل قبل اوانه وذلك استيعمال الى اخر العمر
فيجاري بمنع مقصود وازالة النكاح محظور في نفسه ولكنه ايج ضرورة الحاجة الى الخلاص من سوا
المعاشرة فيبقى على الخطر فيها وادها فيكون ازالة للحل المرأة عن الزوج الاول محظورا واستيعمال ما
اخره الشرع بالمحظور بسبب لرد المقصود **قول** ولها ما قول عليه السلام لمن ائتته المحل والمحل له سواه
محلا وهو الثبوت للحل فان قلت قد سبق ان محل هذا الحديث هو ما اذا شرط التحليل فيكون الرد بالمحل
وهو شرط للحل لا مشبته فلا يستقيم التساوي قلت المحل حقيقة هو الميث للحل والحقيقة لا يبعد
عنه الاقربينة ولا قرينة هنا اما كون محمولا على صورة اشتراط التحلل فلا بد على ان
الراد بالمحل شرط للحل لو ان يكون المراد هو الميث للحل ويكون المحل محمولا على صورة اشتراط
التحليل ثم وجد التساوي ان النبي عليه السلام سمي الزوج محلا والمحل من ثبت للحل فيكون
الزوج الثاني علة لثبوت للحل والمحل لا يدخل في العلية بالاجماع فيكون الزوج الثاني محلا من
حيث هو ولا يفتقد عمله بصورة الطلقات الثلاث فيثبت للحل في اي وضع وجد وفي صورة الطلقة
والطليقتين اذ تزوجت بزوج آخر المحلل هو الزوج الثاني بوجود فيثبت للحل ايضا وان
ضرورة اثباته حل اخر زوال المحلل الاول فاذا زال المحلل الاول بقصد ثبوت حل اخر يهدم الطلقة
والطليقتين ضرورة فان قلت ضرورة لو كان المحلل في صورة الطلقة والطليقتين زيدا لزم ان يبطل
البين اي تعليق الطلاق بنكاح الزوج الثاني ولا يبطل اتفاقا قلت اما التحلل لانه لا يلزم
الثاني بيبق عقارنا الاول فحل كانه باق وان زوال المحلل يثبت بضرورة المحلل الثاني فيقتضي
الضرورة ولا يظهر في حق الميتين ولا يقال فلزم ان لا يظهر زوال في حق الطلقة والطليقتين لما

امكن اثبات الفضي وهو المحلل الجدي ولا تلتصقي ثبوت المحلل الجدي هو ان لا يحرم عليه ثلاث
تطبيقات ولو لم يهدم الطلقة لحرمة بتطبيقه او بتطليقتين فلا ينفذ المحلل الجدي فائدة
الاستدشهاب للملحة والذين تمنع له بوضاؤه ذكر في شرح البردوي ان في صورة الطلاق الثلاث
يتم المحلل بالطلقات وفي صورة الطلقة او الطليقتين لا نكاح الزوج الثاني ومنه
محضة ونزول هذه الحرمة بطلاق الزوج ومضي عدة وطى او لم يطأها هذا كلامه وفي بحث
اذا كان الزوج الثاني من المحلل جعلها محضة لزم ان يبطل تعليق الثالث في صورة الطلقة
والطليقتين عند تزوجها بزوج آخر ولا يبطل اجماعا ولا تمانا ذكر يقتضي ان يهدم الطلقة
والطليقتان بمجر نكاح الزوج الثاني وطى او لم يطأ والمسئلة بخلافه فان الهدم لا يثبت الا
باصابة الثاني ووطئه فالظاهر ان الاحتصان لا يخرجها عن الحلية لانه لا يوجب حلالا في المحلل
بل في مقاصد النكاح لانها لا تحصل عند اجتماع الزوج عليها فوتر في حرمة النكاح عن المحلل
كالشرك والارتداد لما كان موجبا للحل في المقاصد وذا المحلل وجب حرمة النكاح لا اخرجها
عن الحلية بخلاف كونها اما ومنكوحه الاب والابن فانه يوجب الحرمة في المحلل فيكون حرمة
لمن في المحلل لا تحلل في المقاصد فيخرج به عن الحلية فالحاصل ان الحرمة متى كانت للحل في القفا
فالراد هناك لا يخرج عن الحلية ومتى كانت المعنى في المحلل لا تحلل في المقاصد في هذا يخرج
عن الحلية والطلقة ثلث الماحرمة لا تحلل في مقاصد النكاح علم ان الشرع اخرجها عن حلية النكاح
بصلها كالبهيمة في حقه فان قلت اضافة الحرمة الى ذوات المحصنات بحكم العطف على الامرات
يقتضي خروج المحلل عن الحلية لما عرف من الذهب المختار قلت نعم ولكن الشرع رتب الحكم على المشتق
فيكون اخذ الاشتقاق وهو الاحتصان وظاهر ان الاحتصان لا يوجب حلالا في المحلل بوجه وانما
يوجب المحلل في المحلل بوجه وانما يوجب المحلل في مقاصد النكاح وكل ما يوجب المحلل في المقاصد
دون المحلل لا يخرج المحلل عن الحلية فاضطررنا الى الحكم ببقاء المحلل كان والمحلل ان اضافة الحرمة
الى العيان كانت توجب اخرج عن الحلية ولكن تركناه لترتبة على وصفه لا اثر له في المحلل وانما
اثره في المقاصد كالارتداد والشرك فقلت ان يقع المحلل ويحرم النكاح كالمترد والمتركة وانته اعلم
قول وسببها في العدة انت الدنسا وهذا هو الذي لا يبرأ منه لانه لم يذكر في العدة ولا في غير كذا
في الشرع قلت قد وقع المصنف رحمه الله تعالى الى غير هذا الكتاب في موضع حيث قال في كتاب
الشركة وقد بيناه في كتاب القضاء والمراد قضاء الجامع الصغير وقال في النساعة وقد ذكرنا فيه
القياس والاستحسان والمراد الجامع الصغير لانه لم يذكر في هذا الكتاب قطله اذ ادنا بيانها في المحلل
الصغير الا انه يلزمه حينئذ ان يقول وقد بيناه في العدة وانته اعلم **باب الاية**
لقوله تعالى الذين يؤمنون **قول** فان قلت الاية تفسير للمعنى الاية لا يكون دليلا على ان
الداخل اذا قال بصدار مولاها قلت المصنف اقامة الدليل على انتم في الاية اربعة اشهر

والاية نقل عليه لانه حمل الولي ترصه واما شهر ولو كانت مدته اقل منه او اكثر لمكان له ترص
 الابل او اكثر وحيث جعل له ترص اربعة اشهر علم ان مدته هي اربعة اشهر لا غير وهو الطر ومعنى
 لاية وانما جاز للذين حلفوا على ترك زنا او نكاح ان يتقصوا اربعة اشهر لان الكفار
 توجب الحنث طاهر بشهر ان حنث الكفار هو الحنث وليس كذلك والحنث محظور بحض رب الكفارة
 لا زمان يدور بين الخطر والاباحة فكانه لما كانت الكفارة موجب اليمين باعتبار الحنث جعلها
 موجب الحنث سماعا قوله وقال الشافعي رحمه الله يمين بالترص حاصل الاختلاف راجع الى تفسير
 الابل قال الشافعي رحمه الله معناه المولى حق التملك في هذه الابل قبل مضي نفي
 والطلاق بل يطالب بحدها بعد مضيها قال لان الغاء للتعقيب فحجب تركه بالطلاق بعد
 مضي مدة الترخيص فيحتاج الى تطليق الزوج او تزويق القاضيه وقيل ان الية ان جاز للولي ان
 يتقص لو وقع الطلاق بالابل اربعة اشهر وجاز ان يتقص بل يرجع في اليمين المولى فان
 فاق في الاشهر اي رجوع الى الوطى عن الاضرار بتركه فان الله غفور رحيم حيث شرع الكفارة
 وان عزموا الطلاق بترك النفي والترص الى مضي المدة فان الله سميع عليم بنينه وهو
 على اضراره وتركهم الغيبة فعلى هذا يكون الغاء للتقصيل حكم الترخيص وعدمه المستفاد من
 من السلام قوله للذين اذعنناه جاز لهم الترخيص وجاز تركه على ما لا يخفى ذلك على من له ادب
 تميز في العربية والفصل غير المحل وتعيينه في الذكر لا في الوجود والدليل على هذا المعنى انما
 هو لفظ الترخيص لانه ان الترخيص انما يكون المقصود من المقاصد وغرض من العرض ولا يصلح
 المقصود المولى وغرضه من الابل هناك الطلاق فيكون المعنى المولى الترخيص لو وقع الطلاق
 المقصود من الابل اربعة اشهر ولو كان الامر كما عسر الشافعي رحمه الله كان المولى الترخيص لكل
 ان يطالب بحدها من الطلاق والنفي ولا يخفى ان صيرورة الشخص مطالبا لا يصح مقصودا له
 لاجله فصرح الترخيص الى وقوع الطلاق الذي يصلح لانتظار الشخص او من صرعه الى المطالبة
 التي لا تصلح للانتظار اذ المراد في العادات لا ينتظر الاما هو مطلوب له وهذا لان الابل كان طلاقا
 في الجاهلية فثبت الية لبيان ان مقصد الطلاق بالابل لا ينتظر اربعة اشهر وليس الامر كما
 في الجاهلية من وقوع الطلاق بنفس الابل هو ذوقه ورجى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه نكح غريمه الطلاق مضي اربعة اشهر وهو قصر مح بعد وقوع الطلاق على تفريق الطلاق
 او تطليق الزوج وايضا قال في الية فان عزموا الطلاق والطلاق عند الشافعي بعد مضي
 الترخيص لا عدمه بل جبره القاطع على ذلك شاء او ابى وانما يحتاج الى عزيمته قبل المدة بان يترك
 الوطى **قوله** ولما اطلقها منع عنها في الجاهلية جازاه بزل النعمة النكاح هذا التحليل ينقض اذا
 قال الاجنبية وانه لا يتركها بدافتر وحيث منعت من وقت التزويج اربعة اشهر لم ينعى انه قد صار
 ظالمنا منع عنها بيمينه لانه باقية حتى يحنث بربها ويجب الكفارة وما اذا انزلت ثم طلقها

ثلاثة ابل الابل حتى لو تزوجها بعد اصابة الزوج الثاني ونصت من وقت التزويج اربعة
 اشهر لم ينعى انه صار ظالمنا لان منع عنها البقاء اليمين حتى يحنث وجوابه ان كون الابل طلاقا
 موجلا بمضي اربعة اشهر وعشر من غير مقول فيقتصر على مورد النص ولم يعرف طلاقا بالنكاح
 اذا حلف على ترك ربها وهي منكوبة فلا يثبت هذا الحكم فيما اذا حلف عن ترك قران الاجنبية
 والمذكور في الكتاب من ان ظلمها في مورد وبه واما مسئلة المطلقة فلا بد من عتد الطلاق الذي
 سئل عنه بحكم حل امر جديد وهذا يستقط ما يرد ان الظاهر ان الميراث لا يمنع عنها في الجاهلية
 لانه لا يجازي بزوال النعمة النكاح عند مضي اربعة اشهر وذلك انه لما كان غير مقول
 يقتصر على مورد مفسر بشك ان الية من المطلقة الرجعية في العدة جازية لو نصت
 اربعة اشهر وهي بان واحدة مع ان الزوج ليس بظالم في الامتناع عن قربانها لعدم
 وجوب قربان المطلقة الرجعية لاعلمه لاقتصر ولا ديانة وكذلك لو اطلقها بعد الطلاق في الجاهلية
 ظالمنا بمنعه **قوله** ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتأجيله الى انقضاء العدة
 يعني انه كان طلاقا موجلا ولم يوجد في الشرع الا التاخير حيث قال ترص اربعة اربعة
 اشهر فيسقي طلاقا الا انه صار موجلا وفيه اشكال لما سياتيك انه لو الى من البتة
 في العدة لم يحنث حتى لو نصت اربعة اشهر لا يقع طلاقا لغيره ولو كان طلاقا مؤخر عمله الى
 انقضاء اربعة اشهر يصح الابل او من يصح طلاقها وطلاق البتة في العدة جاز فكذا
 اياها وجبت لم يصح اياها علم انه ليس بطلاق وجوابه ان مكان طلاقا في الجاهلية
 انما هو الابل وهو منع الزوج نفسه عن قربان من اجل له قربانها وهذا المعنى لا يثبت
 في حق البتة فلا يتحقق الابل فلا يكون طلاقا **قوله** وفيه فرع مسئلة التخيير الحلال فانه
 تقدير الابل كلما مضت اربعة اشهر ولم اترك فيه فانت طالق باین كذا في الجاهلية فان قلت
 ان الابل ما كان في معنى تعليق الطلاق بمضي المدة وجب ان لا ينصف مدة الابل بالرواد
 لا اثر للزوج في نصف مدة التعليقات اجماعا اجيب بان مدة الابل ان كان مدة تعليق
 الطلاق فهي مدة مقدرة شرعا فاشبه العدة لان العمل بالطلاق ايضا متعلق بانقضاء العدة
 فينصف مدة الابل بالزوج كالعدة نعم يشك بان وقوع الطلاق بالابل يثبت مجازة على
 الظلم لما مر من قوله ولما اطلقها منع عنها في الجاهلية جازاه الشرع بزوال النعمة النكاح عند
 مضي المدة فيجب ان يرد مع الظلم وجودا وعدا ولا شك انه بعد التزويج بزوج آخر يصير ظالمنا
 منع عنها في الجاهلية اذا لم يبق باقية فينبغي ان يجازي بزوال النعمة بعد مضي المدة وما ذكر من ان
 الابل في معنى تعليق الطلاق مضي اربعة اشهر حاله من الجاهلية فيقول لولا حكم الشرع لوقع
 الطلاق بطريق المجازة بعد مضي المدة لم يكن في الابل معنى التعليق فكان هذا المعنى تابعا
 لحكم الشرع بوقوع الطلاق فلا يجوز بناء الوقوع على التقيد ثم التعليق بالملك القائم بل يجب النظر الى

ثلاثة ابل لان الابل ما كان طلاقا
 فثبت الطلاق بغير
 على الطلاق بحكم
 الترخيص

حكم الشرع لم يحكم بذلك فيدار الوقوع على ما هو المدبر له وهو الظاهر هنا وما تحقق بعد التزوج
بعد اصابة الثاني والبوله ان الذي ذكر المصنف بقوله انه ظاهرا الخ يتاخر فيما اذا تزوج بعد
التزوج بزوج علي لا يخفى **قول** فصار الجمع بلفظ الجمع فان قلت فليقع الطلاق الثالث في غير
المدخول بها اذا جازى الجري للجمع بان قال انت طالق وطالق وطالق لانه كما لو جمع بلفظ الطلاق
الرجعية بان قال ثلثا احيى بان الجمع الجري للجمع انما يكون كالجمع بلفظ الجمع اذا كان الجمع وذلك بان
يتوقف اول الكلام على آخر وفي مسألة الطلاق لا يتوقف الطلاق الاول على الثاني
لان لا يغير فيه قبل التكلم بالثاني فلا يمكن ايقاع الثانية اما هو بقوله والله لا قربك
شهرين متوقف على التكلم بشهرين آخرين بعد ما يضره من ايلاء فيذكر الجمع **قول** ولان المولي
لا يمكنه القربان الا بشئ يلزمه الا بضره يلزمه سواء كان ذلك الضرر حسا فقط كما اذا
الذي بقوله والله لا قربك حيث لا يلزمه بالقربان الا بالخت الا انه من اهله حتى يحلف
بالدعاء ومن الكفارة لانه ليس من اهله او كانت كفارة مع الخث او غيرها كما لو حلف بحج
نحو كما قال والله لا قربك حتى اعق عدي حيث يلزمه اما الكفارة او العتق نعم يشكل
بما اذا قال وله اربع نسوة ولا افر بك حيث يكون مولاها منهن جميعا حتى لو مضت
اربعة اشهر بل اقربان جميعا ان لو قرب واحدة او اثنين او ثلث لم يلزم شئ وجوابه
ان الابلاء هنا وقع على الجمع ولا يمكن قربان الجمع الا بالكفارة والمولي من يكف قربان من
وقع عليها الابلاء الا بضره شئ وهذا كذا في غير الابلاء لا يلزمه شئ بوطي واحدة او اثنين
ذلك لا يمنع الابلاء من الجمع انما يمنع من البعض وهو لم يصير مولاها بالبعض خصوص بل بالتكلم
وتوضيحه انه قد صار مولاها بالتكلم لانه لا يمكنه وطى الكل واما كل واحدة منهن بانقرادها
بوطيها وان امكن بل بالردوم شئ لكنه صار مولاها بكل واحدة في ضمن الابلاء لكل بطر من الضرورة
فيستل وجوب شرط الابلاء في الاصل للضمة وفي التبع للضمه وتكتفي بوجود الشرط فيما تضمنته
على الاحتمال والاحتمال ثابت لجواز ان يكون كل واحدة هي الرابعة فيلزم بوطيها الخث والكفارة
ولن يكون لا يكتفي فيها بتقيد فيه الابلاء قصدا **قول** لان المستثنى يوم منكم لا يقال لو
قال والله لا تكلمك منه يوما يضره الى اجزاء السنة وان كان منكرا لان الحامل على الجوار
معايطته وهو في الحال قائمة كذا في الشرع فان قلت ان قوله والله لا اقربك ايضا ممتنع
والحامل عليه المعايطه فينبغي ان يضره الاستثناء الى آخر السنة اجيب بان جهة القاية
ان كانت توجب صرف الاستثناء الى آخر السنة فقد عارضته جهة اخرى وهو انه لو حلف على
آخر السنة يصير مولاها ظاهرا منع حتمها والظاهر عدم الظاهر فلما عارضت هاتان الجهتان
اعتبرنا حقيقة الكلام وهو التنكير **قول** لان العرف الى الآخر تصحها فان قلت العرف
الى الآخر ان لم يثبت التصريح اليميز ثبت باعتبار الاحتمال في اجاب الكفارة ففيه في ذلك

الله

بجيب الكفارة قلت في العرف الى الآخر اثبات الابلاء وفي اثباته اثبات الظاهر منع حتمها
اربعة اشهر والظاهر عدم الظاهر فهدد الجمة تقتضي عدم العرف اليه والاحتمال في ردوم
الكفارة يوجب العرف الى الآخر فلا يضره بالمعارضة فوجب العمل بحقيقة التنكير **قول** وهما
يقولان البيع موهوم فلا يمنع المبايعه فيه وقد يقال في جوابه بان البيع مقدر بالعجز حيث لا
ينعقد لا يقبل المشتري والقدره بالعجز لا بعد قدرة البيع ايضا ضرر غير انه مشوب بالبيع
فلا يمكنه القربان الا بضره بل حقه **قول** سقط الابلاء لقوات المحلثة مشكلا لاداء
الثلثة كما يقتضاه عدة المطلق الرجعية الا في ثبوت البيونة والامرين البيونة في سقوط الابلاء
الاخرى انه لو الى منها سريضا فمضت اربعة اشهر ولم يقربها وقعت لغري ولو كانت البيونة
مسقطه للابلاء ايما وقعت الاخرى بذلك الابلاء كانه اراد لسقوط الابلاء عدم عمله
فيما اذا انقضت عدتها فمضت اربعة اشهر قبل التكاثر **قول** فان قدر على الجماع في السنة
والشرط هو القدرة الحقيقية لا الشرعية حتى لو كانت حائضا عند حجة الزوج تبطل اعتبار
الف باللسان واي يوسف رحمه الله اعتبر المانع حقيقته وذكر في الكافي لو اتي المريض من
امرأته وفاء بلسانه حتى مضت العدة اربعة اشهر وبانت منه فصح اذني مدة ولم يطأها حتى
نكحها وهو مريض فقام باللسان لم يصح وعند ابي يوسف رحمه الله صح والاصل ان في
المريض باللسان يشترط له استيعاب العجز الوطى في مدة الابلاء والشرط هو القدر الحقيقية لا
الشرعية وابو يوسف رحمه الله اعتبر المانع شرعا بالمانع حقيقة وقال الحرة حق الشرع فلا يجب
بطلان حقه في الجماع كما لو احرم بالحي وبينه وبين الحي اربعة اشهر ثم الى كان بسبب الجماع
وان لم يقرب علي جماعها الا بمصبتها وفيه خلاف زفر رحمه الله هذا الفظه وانما يشتر الى ان
استيعاب العجز من وقت الخلو شرط حتى لو صح اذني مدة قبل الانقضاء الابلاء سببا للطلاق
الثاني بمضي اربعة اشهر ثم انقضاء الابلاء وهو مريض فدام المرض الى مدة اربعة اشهر لم
يصح فبينه باللسان وكذا لو اتي وهو صحيح وبانت بمضي العدة ثم مرض ثم نكحها وفاء بلسانه
لا يصح ولا زوج العجز في المدة والله اعلم **قول** لانه في حقيقة كلامه فان قلت ان كان هذا
حقيقة الكلام وجب ان يثبت عند عدم النية ايضا وليس كذلك لانه عند عدمها
يتم بصريحه مولا قلت تخيم المباح صار مينا سريعا قال الله تعالى لم تخم ما حل
الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فيحمل على الحقيقة الشرعية عند عدم النية الذي
والابلاء اهون من الكذب **قول** والمطلق يحتمل التقيد بصرح بجهة ذكر المطلق واردة
التقيد وقد فرق بين التقيد بجهة لعدم دلالة المطلق على التقيد وعدم الملازمة بينهما
باب **قول** وخافا ان لا يقيم احدهما الله تعالى فاما الله تعالى في الاقيم
حدود الله اي حقوق الزوجية وقيل اراد بالخوف العلم لانه سبب الخوف ولكن يؤدي الى ذلك

وارادة السبب فانه ممنوع عند الحقيقة واجيب بالترام جواز عند اختصاص السبب بالسبب
كما في اراي اعصر **قول** الا ان ذكر المال اعني عن النية بشكل ما اذا خالف على ميتة
حيث يقع الطلاق باياد من النية مع ان ذكر المال المعني عن النية ليس بوجود فيه
فكان اراد بذكر المال ذكر العوض وان كان باطلا فذكره يصلح فدية على ارادة الطلاق
ول لانها لا تسلم المال الا ان تسلم لها نفسها وذلك بالبنونة وعن هذا قالوا بشرط
حصول البنونة لها حتى لو قال انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى فقلت يقع
واحدة في الحال بحسب اية وغدا اخرى بغير شيء الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطبيقه
منه ومضافه واعتقدها بالافاضة اليها فيقع للساعة واحدة بحسب اية فاذا جاء عند يقع
لغري بما لا شرط وجوب المال حصول البنونة ولم يحصل حصولها بالاولى حتى لو كان
قبل ثم جاء الغد يقع لغري بحسب اية وكذا لو قال ثالثا السنة بالف فقلت في الظهر الاول
واحدة ثلث الآف وفي الظهر الثاني يقع لغري بما لا ايتها بانث بالاولى فلا يجب المال في
الثاني الا اذا كان قبل الظهر الثاني فيقع لغري بثلاث الآف وفي الظهر الثالث كذلك
ول وذلك بالبنونة قلت نعم ولكن البنونة لا تستلزم الطلاق الا في ان الاختيار يحكم
للخيار بالبلوغ او العتاقة بنونة بغير طلاق وكذا الفرقه بارادة لعدتها او باياد المرأة عن
الاسلام عند اسلام الزوج والمدعي ان الخلع طلاق باين ولين قبل ارضه البنونة وجدت من
قبل الزوج اجب الخلع اذ الخلع لا يصلح الا باجماعه وقبولها فيكون منهما لا سبب على البنونة
من قبل الزوج ايضا فيكون بدو الطلاق كاختيار الغلام بالبلوغ وارادة الزوج فكانت
دليلا على بعض المدعي **ول** وجه الاخرى قوله عليه السلام اما الزيادة فلا وقد كان
النشوز منها فان قبل هذا الحديث معارضه قوله تعالى فيما افدت به قلت النقص اذا خسر
منه شيء او عوض مثله خرج عن كونه قطعيا ثم الحديث استخرجها هذا النقص فهو
موافق لقوله ولا تأخذوا منه شيئا فكان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب فجاز
التمسك به لانه موافق لاحد النصين كذا في الشرح وفيه نظر لان قوله تعالى لا تأخذوا
يوجب صفة الاخذ ما اناها الزوج اذا كان النشوز قبله بقرينة وان اردتم استبدال
زوج والحديث يوجب اخذ الزيادة اذا كان النشوز قبلها وهذا ما لا يدل عليه النص فلا يبي
لوعاقبة الحديث آية فالوجه ان يقال ان قوله لا جناح عليها فيما افدت به علم خصص بها
اذا كان النشوز قبله فجاز تخصيصه في حق الزيادة فيما اذا كان النشوز منها **ول**
لان مقتضى ما تلونه وهو قوله تعالى لا جناح عليها فيما افدت به شيئا الجواز اي عدم
الحرمة والاباحة اي عدم الكراهة حيث نفي جنس الخطر بقوله تعالى لا جناح فينتفي خط
الحرمة والكراهة وقد ترك في حق الاباحة اي عدم الكراهة في نفس الاخذ اذا كان النشوز

فقبلت

وفي الزيادة اذ كان منها معارض وهو قوله تعالى فلا تأخذوا قوله عليه السلام الزيادة
فلا يفتي مع ولا بالباقي ويقال المراد بالجواز الحل قضاء وبالإباحة الحلح بلية وبالجمله ان
قوله فيما افدت به يقتضي الحل قضاء وديانة وقوله فلا تأخذوا قوله واما الزيادة فلا
تقتضي الحرمة قضاء وديانة وحلنا قوله فيما افدت به على القضاء وقوله فلا تأخذوا وقوله
اما الزيادة فلا على الديانة توفيقا **قول** لانه معاوضة المال بالنفس وفيه مجاز لا لثارة
سبب الخلع اقتداء والاقتداء تخلص وليس بمعاوضة كشر عبد او حره فان تخلص اقتداء
في حق المشتري وان كان معاوضة في حق البايع وكذا الصلح مع الانكار اقتداء في حق المنكر لا
معاوضة فكذا الاقتداء هنا تخلصا لنفسها عن قيد الزوج لا معاوضة وكيف يكون معاوضة
والكناح شرع ملك ضروري لا يظفر الا في حق الحل فلا يظفر في حق الاعتراض عنه ولا المحاقضة
توجب المفارقة بين العوضين ولا مقارنة هنا بين اجزاء المال والطلاق بل بينهما مقابلة
كما مر في الزدوي ولان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء العوض وبعض المال لا ينقسم على
اجزاء الطلاق فيما اذا قالت طلقي ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يستحق شيئا من الآف ولو كان
معاوضة مطلقا لاستحق ثلثا لآف هنا ايضا لان الزوج لا يملك الرجوع قبل قبولها
ولو كان معاوضة للمكها فاعلم ان من الزوج تعليق ومن المرأة تخلص يؤيد ما ذكره في
الزدوي ان الطلاق ازالة للعقد لا يعمل القوة الشرعية عملها والاعتناق اثبات للقوة الشرعية
فالطلاق كالطلاق الجبري القيد والطلاق كاحياء الميت وانه منه اشارة الى ان المرأة
بعد الكناح تبقى بالكة لنفسها الا انها لا تقدر على العمل لان القيد فاذا زال القيد عادت
عاملة فيكون اعطاء المال لآل الزيادة نفسها بعد ان لم تكن بالكة فيكون تخلصا لامرأة
والدليل عليه انه لا يجوز اشتراط بدل الخلع على الاجنبية ولا يجوز اشتراط بدل العتق
والفرق بناء على الاجنبية كالمراة من حيث انه لا يسلم لها بهذا العقد شيء فلا يجوز اشتراطه
على المرأة ويجوز اشتراطه على الاجنبية لاستوائها في عدم سلامة شيء لهما بخلاف العتق
فان الاجنبية هناك ليس كالعبد حيث يسلم له مال كية نفسه بمقابلة المال فلو كان الطلاق
بالمال معاوضة كالعتق على مال لم يفرق وقوله في صحة اشتراط البدل بعد الاجنبية وعد
ول حقيقة المساواة بشكل ما سيأتي ان لو بطل العوض في الخلع به بان خالع على غيره
او ميتة فقبلت بانث ولا تسلم للزوج شيء كانت المساواة مقصودة هنا لما سلمت بهذا
النفس متى لم يسلم للزوج شيء واجوابه ان المساواة يجب في حق المتعاقدين وهو ما جاز
العوض غير منهم لا يحتمل التملك فقد خصها لسقوط المساواة ما لو باعنا عاغا عاغا او خير
فان هناك يدخل المبيع في الملك عند القبض وان كان لا يدخل في الميراث فيه مع ان الماء المساواة
مقصودة في البيع **ول** وان بطل العوض في الطلاق كان رجيا وهذا لا يكتفي لاقتضائه في

غير المدخول وما اذا كان الطلاق في الثالثة وغير هذا النقض احتوز في المسوط
بقوله كل تطليقة او تطليقتين بحمل ان يطل الجعل فالطلاق رجوي اذا كان قد دخل بها الا
انه ترك هذين الصديقين للظهور كما ترك قبل الدخول في باب العدة في دخوله اذا طلق
امراته بائنا رجيا فقد تهاكمت اقرى مع ان قيد الدخول لا بد منه **قوله** وهناك كاية وهذا
لا يكفي بل يجب ان يقال هو كاية له دلالة على قطع الوصلة لان الكنايات ما هو جمعي كما لو
قال عندي غيران هذا القيد لظهوره وكون السامع داخلة حيث وقوع سمعه بذلك
من قبل فكان من باب الاكتفاء وذكر مثل هذا القيد الذي احاط به العلم يري كالتكرار
قوله لانها سميت بالاقصا من غير ان يجرى عليها قيمة للذكر كما في الحاشية وفي الكافي انها
ترد للمهر المأخوذ عند اتي خيفة رحمه الله عندها عليها مثل ذلك الكيد رجل وسطها
في الذخيرة حيث قال اختلعت على هذا الدن من الخلق فاذا هو محرر فان علم الزوج بكونه محررا
فلا شيء عليه وان لم يعلم رجع عليها بالمهر الذي اعطاها وهذا الذي عندي خيفة رجع وانما
عندها عليها مثل ذلك الدن من الخلق في الصداق والله اعلم **قوله** مالا للمهر لا يثبت
المال قد يكون غير متقوم كالخمر والخمر لا يتناول المال ينصرف الى المتقوم **قوله**
لانه غير متقوم حالة الزوج فان قلت بل يتقوم حالة الزوج بتقومها بان سمع ما لا
يطلب الزوج ذلك صرح به في الكافي وقد وجد تسمية المال هنا وطلب الزوج اياه فيكون
متقوما قلت نعم انها يتقوم بتقومها ولكن هذا التقوم لا يظهر الا فيما وقع التقوم به في
وقع بالجهول فيجب صرفه الى اقامه به البضع على الزوج دفعا للغير وكانها سميت للمهر
المأخوذ امامه المثل فليس يذكر اصله فلا يظهر هذا التقوم في حقه فلا يجب وانما ينصرف الى
الجهول الوجه المثل لان الظاهر ان الخلع يكون باقامه البضع عليه **قوله** وكلمة مؤهنا
للصلة دون التبعض وفي الكافي فان قلت انها ذكرت في كلامها حرف من وهو التبعض
فينبغي ان يجب من الدرهم وذا درهم او درهمان لقوله ان كان ما في يدي من الدرهم الا
ثلاثة فسدد حر وفي رواية درهم فانه يحتمل قلنا كلمة من التبعض وقد تكون للبيان
والغير ففي كل موضع ثم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على ضرب ايهام من التميز كقوله تعالى
فاحتسبوا الرجس من الاوثان والا فالتبعض وقوله خالفني على ما في يدي كلاما تام
في نفسه حتى جاز الاقصار عليه الا ان فيه ايهاما لان ما في يدي قد يكون زواجا
فاذا قلت من الدرهم فقد بينت ما ايهمت كما انها قالت خالفني على الدرهم وقوله ان كان
ما في يدي من الدرهم غير تام بنفسه حتى لا يجوز الاقتصار عليه وكان التبعض الجنا كلام
ويشكل ما لو قال اغتفر من عبيدي شيئا فقلت فان الكلام يتم بنفسه لصحة الاقتصار
على قوله اغتفر من عبيدي شيئا فقلت ويشكل على ضرب المهر ايضا مع ان كلمة من هنا التبعض عند

الى خيفة رضي الله عنه الا منع كونه منها بدون التباين لقين باليلة مرادة بقرينة الآم
باعثاق الام به لا يصح الا في ما لكه او يمنع صحة الاقصار لطلان الامر بالا عناق من هو ليس
بملوك الام ثم ذكر في الكافي فان قيل هذا لا يستقيم اذا لم يكن الدار محل بالام اما اذا كان
محلالة به فينبغي ان يجب درهم واحد كما لو حلف ان لا يشتري العبد لانت الجمع المقرب
بالام كالمقرب بالام قلنا انما ينصرف الى الجنس اذا عري عن قرينة دالة على العبد وقد
وجدت القرينة على العبد هنا وهو قولها على ما في يدي وهذا لان الدرهم مع حقيقة
وانما ينتقل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة هنا على انه انما ينصرف الى
الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس ولم يكن هنا الاستحالة ان يكون كل الدرهم في يدي كالا
وقد يشك في ما لو قضى بثلث ماله لاهتمام اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فالثلث
اسهم عند اتي خيفة رضي الله تعالى عنه وعلمه المص رحمه الله بان الجمع المحلى بالف والام يراد
به الجنس فانه يتناول الادنى مع احتمال الكل لاسيما عند تعدد صرفه الى الكل فليقر في
واحد فبلغ الحساب خمسة والثلث للثالث هذه الفظة وهو إشارة الى كون ان الام الدار محل
على الجمع مما يمكن حمله على كل الجنس ليس بشرط لان فرضه الى الجنس **قوله** لان الكلام محتمل ليدونه
قال الشارح من يكون للتبعض والصلته ففي كل موضع يصح الكلام بوجه من كان صلة
زيدت لتبعض الكلام كما في مسألة الخلع فانها لو قالت اخلفني على ما في يدي درهم كان
الكلام محتملا لفظه وفيه نظر لصحة قوله اخلفني على ما في يدي درهم يحمل الدرهم بغير
مالو عطف بيان فالظاهر ان يقال انه لو لم يذكر قولنا من الدرهم يعني الكلام فخلاص
من هو ابد وحرف من مع مجزوها فكان حرف من هناك للبيان لا للتبعض دفعا للاختلاف
عن المقصود الكلام المقصود منه الابهام **قوله** فقد طلبت كل واحدة ثلث الا ان قلت اذا قال
بعت منك هؤلاء العبيد الثلث كلاً ثلث الا ان قيل في واحد بعينه لم يحز ولم يجب الثلث
قلت الطلاق لا يبطل بالشروط ولا كذلك البيع كذا في الشروع فان قلت ذكر المصنف في اول
البيع انه اذا تبين ثم كل واحد فلا يشتري ان قيل في واحد منهم قلت فيه روايتان وسند
اشبه الله تعالى وقد يفرق بان العادة جارية في البيع بالضم لليدي الى الدرهم لزوج الدر
فلو جاز ان يقبل في البعض فضرر البائع ولا كذلك في الطلاق ولكن لقال ان يقول لما طلق
الطلقات الثلث بالالف علم انها ما قبلت الف الا لاختصاصه خلاصا كذا لا يكون رضية
بل زور المال الا عند حصول غرضها وحيث وقع طلاقا واحدا لم يحصل غرضها فيجب ان لا يلزمها شيء
بواحد الا ان يقال الخلاف كما يحصل بالثلث يحصل بالواحد البينة ايضا غيره لا يبطل حل الكتاب
الا بالثلث ولكن بطلان الخلاف لا يصح عوضا ولا يصح عوضا انا الجعير الموعود المتعار
هو خلاص عنه فاجزأ عما يكتفيه الطلاق الواحد بالمال اذا طلق بالمال لا يكون الا بيا

فانما البيع فضع الجيد الى الردي عوض متعارف ولا يحصل الاجتوبال الكلي وان يبين ثمن كل
على الاصح قوله والعوض ينقسم على الموضع قلت ذكر في الذخيرة رجل ساءم رجلا ثوب واني
البائع ان يبيعه باقل من اثني عشر فقال المشتري بعد ان حران اشترته بثلاثة عشر
ولان شرط الخشت وشري كل الثوب باثني عشر ولما اشترته بثلاثة عشر فقد اشترى اثني
عشر جزءا بول من الثوب باثني عشر فلان شرط الخشت قد وجد لان الخالف وان ذكر الشراء
فقد اراد به التزام الثمن عدا لا بنفس الشراء لان الذي دعاه اليه الميز عرفا ان لا يلتزم اثني
عشر جزءا مجازا عن قوله بسبب هذا الشراء حتى يتحقق البيع لا نقض الشراء فصار قوله
ان اشترت هذا الثوب باثني عشر جزءا مجازا عن قوله ان التزم اثني عشر جزءا سبب
هذا الشراء وقد جاز هذا الجواز لان الشراء شيان عقد والتزم من فاز اجملناه مجازا
التزام عرفا فقد خصصنا منه العقد وبقينا الالتزام فاذا اشترى الثوب بثلاث عشر فقد التزم اثني
عشر جزءا سبب هذا الشراء والزيادة على شرط الخشت لا يمنع والمشتري التزم اثنا عشر جزءا بآداء
كل الثوب لا بآداء بعضه لانه قال بثلاثة عشر جزءا بآداء الثوب واسم الثوب لا يطلق على البعض ولما
ينطلق الى الكلي فيصير كل جزء من اجزاء ثلثة عشر مقابلة لجميع الثوب لا مقابل البعض اجزاء الثوب
والدليل عليه ان البائع اذا اخذ من المشتري نصف الثمن بقي الباقي ثما للكل حتى لا يفسد العقد
واذا كان كل جزء من اجزاء الثمن مقابل البعض المبيع خالفا عن الثمن وانه مفسد للعقد فكان ينبغي
ان يفسد العقد في نفسه ولم يفسد العقد في بعضه ولم يفسد بالاجماع فصار كل جزء من اجزاء
الثمن مقابل جميع الثوب فصار اثني عشر جزءا لا بعضه فيحقق شرط الخشت بخلاف ما اذا اشترى نصف
الثوب باثني عشر جزءا كما قال باثني عشر مقابلة جميع الثوب الا ان في حالة الاستحقاق يجعل بعض
بعض الثمن مقابل المستحق مع ان قضية العقد المطلق ان يكون كل جزء من اجزاء الثمن مقابل جميع الثمن
بطريق الضرورة لئلا يلزم المشتري جميع الثمن بآداء بعض الثوب وهو لم يرضه اما في غير حالة الاحتياط
فلا ضرورة في كل جزء من اجزاء الثمن مقابل الجميع الثمن وكذا لو اشترى باثني عشر جزءا ودينارا احدث في عينه
ما قلنا هو كالماله وذلك نخرج بان العوض لا ينقسم على الموضع لكن الاستدلال لصحة العقل عن الخط
لا كما يستقيم لا عرفا من الذهب عند ان الخط والزيادة يصحان على اعتبار الاحتياط لا يبيع شي من
البيع لا عرفا وان كان الثمن ينقسم على اجزائه كما لو باع ابتداء بالثمن بعد الخط وايضا يبيعه عقد البيع
على الاضافة فلا اثر من على ان يكون كل جزء من اجزاء الثمن مقابل جميع المبيع وكل جزء من اجزاء المبيع
جميع الثمن التراضي على وجه الانقسام كان قضية العقد الانقسام بالضرورة في الظاهر اذ هو اذ هو
من الموضع ينقسم على الموضع ولما استنبه اليه فالحق ان يبيعه ان الثوب فيها اشار اليه فلا يبيعه فيه
الاجتماع لما ذكرنا في الموضع في الموضع وبمعنى الثوب ما يطلق عليه اسم الثوب للقطع الى اثني عشر
او ازيد او اقل من ذلك او ازيد او اقل من ذلك او ازيد او اقل من ذلك او ازيد او اقل من ذلك او ازيد او اقل من ذلك

عشر لانه اشترى اثنا عشر جزءا منه باثني عشر جزءا بحكم الانقسام واسم الثوب يطلق على اثني
جزء منه كما يطلق على الكل فيصح ان يقال اشترى هذا الثوب باثني عشر وان كان لا يصح ان
يقال اشترى جميع هذا الثوب باثني عشر ولكن وصف الاجتماع غير معتبر هنا وفيه نظر
لانه اذا اشترى نصف الثوب باثني عشر جزءا لا يثبت وعلينا ما ذكرت يجب ان يثبت فيه
ايضا وليس ليس التمسر الا ان يلتزم من الخشت فيه **قوله** وله ان كلمة على الشرط لا يصح
للا اذا ادعى انها حقيقة للشرط كما ذكر في المسوط اذ لو كان مجازا فيه كما اشار اليه المحقق
لم يكن يلتزم منها المعنى الشرط او لم يستعار منها المعنى اليك في الشرع قلت بل يتم بدون
دعوى الحقيقة لان استعارتها المعنى الباء غير مستقيم اذ الباء تسمى الاعراض والموضعية يقتضي المقابلة
ولا مقابلة بين الطلاق والمالك بل بينهما معاينة لانه يقع الطلاق او لا ثم يلزمها المالك فلو
حرم استعار المعنى الشرط لان معنى الشرط اقرب الى الحقيقة لوجود معنى الباعى والزوج فيه
ولانه لو جعل معنى الباء يلزم بالشك لانه لا ينفى احتمال ارادة معنى الشرط ولا يلزم
بالشك قال في آخر الاسلام كلمة على الزوج وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة
بل معاينة وذلك معناه الشرط والخفاء فصار هذا المعنى غير حقيقة هذا المعنى وقد
امكن العمل به وفي العارضات المحضة يستعمل معنى الشرط فيجب العمل به في هذه كلمة
ويشكل انه اوردني انه ليس بينهما مقابلة بل معاينة ان كان في المتنازع فيه فهو من التراجع فلا
يصلح دليلا على ارادة معنى الشرط وان كان حكما ممتدا في الخارج فهو ممنوع لما ذكر في الكافي من
التصريح على ان الطلاق يقارن ملك المال في الخارج حيث قال تحت حراسان سيدها على قبة
الصغرى والخارج واقع على الكبري وبطل في الصغرى لانه انما يصح الخلع في الكبري لان الطلاق
لم يقارن ملك الزوج في المالك في الصغرى لان الطلاق في حقها يقارن ملك الزوج ولو خلع كل واحدة
منهما على قبة صاحبه ما طلقنا محانا لان ملك ربة كل واحدة يقارن وقوع الطلاق عليها فيصح
الخلع في حق الطلاق ولم يسلم للزوج شيء من الدول فلو لم يكن الطلاق مقارنا لملك المال في الخارج
لا يقع الطلاق او لا كما صرح به بعض المحققين من شارحي البرزوي وجب ان يصح الخلع في هذه
المسئلة وايضا لو لم يكن بينهما مقابلة لزم ان يجعل الباقي في طلقني باللف معنى الشرط كما في انت
طالق بمشية الله لا للعوض لعدم المقابلة وجوابه ان الموضعية حقيقة الباء وبحكم عليه
حق التوزيع ان لم يكن حمله عليه في حق المقابلة ان الطلاق لا يصلح مقابلا للمالك عملا بالحقيقة
الممكن وايضا لو قالت طلقني فلا بد علي الف فطلقها كان عليها حصص من الف فمنازعة قالوا
التمس بحرف الباء وجوابه المنع فقد قيل لا يجب شيء من المال عنده وهو الاصح **قوله** فانكاره
القبول رجوع عنه ذكر في جامع الصغير لقاضي خان لو قال بعتك طلاقك اس بالف فلم يقبل
وقالت قبلت قال القبول لها كما في بيع المروض وكذا لو قال بعتك ثوبا بلف فلم تقبل وقال

المصدق قبل القول للمعد وهذا شك لان قوله منك طلاقك بالخلع والعهدة للمعد
وجوابه ان البيع انما يستعار للخلع والاعتاق بجامع المعاوضة والمعاوضة انما تحقق في
الخلع والاعتاق بالقول فكان بيع الطلاق منها ونفس العبد منه اقرار بالقول كما في اقرار
البيع فهو قوله بعت طلاقك في مقام الايجاب ليس بدليل على القول كالباع فانه محل الاجابة
للقول وفي الاقرار به دليل على القول فاعتبر بحجاز البيع بحقيقة قوله ان هذه معاوضة فان
موتى خرج محرره لله ان الخلع غير من جانب الزوج واكتساب شرط من جانب المرأة حتى لا يجوز
فيه خيار الشرط عند المتحابين ولو كانت معاوضة لحاز الحبيب بانه معاوضة صورة وتعلق
واكتساب شرط بينه وخيار الشرط قد عرف في المعاوضة المطلقة فلا يتعداها فما ذكره من انه
معاوضة فاعتبر الصورة وما ذكره من انه تعلق فاعتبار المعنى **قوله** واصاله في الكبيرة اذا
اختلفت على مهرها وهو الف قبل الدخول بها والمهر غير مقبوض ففي الفها خمس مائة
لان الصداق اذا لم يكن مقبوضا استحق للزوج عليها بالخلع الف ولها على الزوج خمس مائة
بالطلاق قبل الدخول فصار خمس مائة فضا صا خمس مائة فبقى للزوج عليها خمس مائة وجهه
الاستحسان انه بدون الخلع على ما يلزمه لها فيكون الخلع على ما يلزمه لها فيكون الخلع على مهرها
خلعا على خمس مائة وقد سقط من الزوج فلا يبقى له عليها شيء فان قلت كيف يصير خصاله بخمس مائة
فصا صا والمهر يسقط للخلع ولا قصاص بين الساقط والواجب اجيب بالتمسك به انما يسقط
بالخلع اذا لم يصف للخلع اليه اما اذا اضيف فلا اذا اضافة الى المهر يمنع العمل بالطلاق لفظ
للخلع والمبارات لانها دليل التيقيد بما سوي الصداق للقطع بانها حين اضافت للخلع الى
مهرها علم انها ما رضية بسقوط حكم الخلع بل بدلا عنه بطريق المقاضاة ثم ان ما قيل ان
المهر غير مقبوض لانه لو خالها قبل الدخول بها على مهرها والمهر غير مقبوض والقبول للزوج
الزوج عليها الف وخمس مائة الف بدل للخلع وخمس مائة نصف المهر بالطلاق قبل الدخول وفي
الاستحسان يرجع عليها بالف درهم خمس مائة بدل للخلع وخمس مائة بدل الطلاق قبل الدخول كما في الد
ويجب ان يكون جواب الاستحسان هذا محمولا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا عرف ان الخلع
عند ابي حنيفة رحمه الله يسقط فان حق لاحدها على الآخر فحجب ان لا يكون للزوج الرجوع عليها
بخمس مائة بالطلاق قبل الدخول باكمل لو خالها قبل الدخول بها على الف سمي سوي الصداق
والمهر مقبوض فان الزوج ياخذ منها بدل للخلع فلا يرجع عليها بنصف المهر بسبب الطلاق قبل
الدخول عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ما ذكرنا من الاصل لا يقال للخلع انما يسقط الحق
الواجبة عند الخلع وحق الزوج في نصف المهر انما يثبت بعد الخلع فندخل تحت الخلع كالشفقة
لاننا نقول نصف المهر للزوج ان كان يجب بعد الخلع لكن بسبب ما سبق وهو القبض حيث ظهر
بعد الخلع انها قبضت بغير حق فيستند وجودها الى وقت القبض فظهر وجوبها حال الخلع فسقط

قوله قبل الدخول على الف ومهر الف وفيه بحث لان ما ذكر من الصورة يشترط بانه خالها
على الف من غير اضافة الى مهرها لكن مهرها الف والحكم في هذه الصورة ليس كذلك
كما ذكر في الكتاب بالحكم فيها اذا كانت غير مدخول بها اثبات كان المهر غير مقبوض
ياخذ الزوج منها بدل للخلع ولا ترجع المرأة عليه بنصف المهر وان كان مقبوضا ياخذ
الزوج منها بدل للخلع فلا يرجع عليها بنصف المهر عند ابي حنيفة رحمه الله عليه خلافا لها
وانه اعلم **باب** **المهر** وهو عبارة عن تشبيه المنكحة بامارة محرمه على
التأيد كذا في التلخيص ويرد على طوره انت على مثل اني او كافي عند عدم نية الطهار حتى لا
يكون مع ظهور مع وجود التشبيه المذكور الا ان يراد التشبيه المذكور بظهور امرأة محرمه
على التأيد او ما في معناه من الاعضاء التي لا يجوز مسها والنظر اليها وقولنا مثل اني وكافي
عند نية الطهار بتقدير كظهي وعند الطلاق تشبيهه في حق الحرمة فيكون محرما مراد به الطلاق
الذي هو علة لحواجز ذكر المأول وادارة العلة ويرد عليه تشبيه المنكحة بمن حرمت عليه
بالزنا فانه ليس بظاهر مع وجود التشبيه المذكور الا ان يمنع قبل هو ظاهر ولو سلم يراد قولنا
اتفاقا وحرمة المصاهرة بالزنا تختلف فيها كما عرف ويرد على عكسه انت على جرم فانه ظاهر
ان فواه مع انتفاء التشبيه لا ان يقال التحريم حكم الطهار وذكر الحكم وادارة العلة وبالعكس
فيراد بهذا التحريم عند نية الطهار تشبيهها بالظهور المحرمه الابدية فيكون المحرمية الابدية
والمراد بالتشبيه المذكور اعلم من ان يكون تشبيهها بصورة او معنى ويرد عليه ايضا تشبيه
المنكحة بالمطلقة الثالث فانه ظاهر مع انها ليست محرمه على التأيد وجوابه المنع بعد
ان حلف في كونه طهار فلا يصح انه ليس بظاهر ثم المراد بتأيد الحرمة ان لا يحتمل الانكشاف بعد
قبولها ومزج حرمة المصاهرة كذلك لا ترجح منها لا تنكشف بعد قبولها وليس المراد بالتأيد
لا يكون خلافا في وقت فالحرمه رضاعا تحرم بعد ما كانت حلالا مع ان التشبيه بها
ظاهر **قوله** ولا سهاد لا يقبلها عندنا خلافا للشافعية رحمه الله لان الاكتمار في النص كناية
عن الجماع ولنا انه حقيقة للمس باليد والحقيقة حقيق بان يراد لا يقال الجماع مراد الجماع
على حرمة فلا يبقى غيره مراد لان جماعهم على حرمة لا يدل على ارادته بالنص لجواز ان يكون
حرمة المس باليد **قوله** كان طلاقا في الجاهلية فقد راعى الشرع اصله ونقل حكمه الى حرم وقت
بالكفارة اي ابقاء شروعه ولم ينسخ بل نقل حكمه وليس معناه انه ابقاء بالنظر الى
فاته لكنه غير حكمه حتى يشكك بان الظاهر يحتمل التوقيت حتى لو قال انت على كظهي اليوم
كان مظاهرها اليوم واذا مضى اليوم بطل حكم الظاهر ولو كان الظاهر طلاقا بالنظر الى ذاته كما
كان في الجاهلية وجب ان لا يتوقف الطلاق حتى لو قال انت طالق اليوم فهي طالق في الآت
كلها وبهذا يسقط ايضا ما يشكك انه لو كان طلاقا لاستلزم لبقاء الظاهر المعلق بقاء المحل كما يشتر

بقاء الحمل لبقاء الطلاق المعلق وحيث لم يستطع حتى لو علو ظهارها بدخول الدار من غير ظهارها
 ثلاثا ثم عادت اليه بعد اذ روج اخر ثم وجد الشرط كان مظاهرا علم انه ليس بطلاق بالنظر الى اذانه
 ولو سلم فالجواب ان الظهار يحرم الاستمتاع مع بقاء الملك معني ومثل هذا التحريم يحتمل التوقيف
 فكذا الظهار الذي في معناه بخلاف الطلاق فانه لازالة الملك والحل وكلاهما لا يقبلان التوقيف
 فافتراقا **قوله** فيناسب المجازاة بالحرمة وقد يشكك بان الزوج ان كان يستحق العقوبة على
 جنايته منعه عن الاستمتاع بالنكاح فالمرأة لكونها ترثه على الجارية لا يستحق العقوبة
 بنفسها عن الاستمتاع به والتحريم يثبت في حقها جميعا فعلم ان التحريم ليس بطريق المجازاة
 بل الظهار احد موجبات التحريم شرعا كالطلاق فيثبت التحريم بوجود سببه شرعا لا مجازاة عليه
قوله لا يكثر وجودهما فلو حرمت الدواهي يقتضي التحريم فان قلت لما كثر وجودهما كان ادعى
 الى نزع الزواج من الظهار قلنا لما كثر اوقات الحيض والصوم تكثر اوقات الطهر والاقطار
 ايضا فكان الجماع موجودا فيها ظاهر فيوجب فحرم غيبته في الجماع فلا يحتاج الى اجابته
 كذا في الشرع وفيه نظائر الرغبة اذا كانت تعتبر في الجماع وجب ان تحرم الدعاء وايضا
 لا يحتاج الى دفع اللزج ولا حرج عند فطور الرغبة في الجماع اذ الرغبة في الدعاء بحسب الرغبة
 في الجماع من سوا الشارح لا ينفخ ولا ينفخ **قوله** لانه منسوخ فان قلت قد مر انه طلاقا
 في الجاهلية فترى الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم وقت واذا كان اصله مقرر لم يكن منسوخا
 لما فاته من النسخ والتقرير اوجب بان المراد بالنسخ انه لم يبق طلاقا كما كان فلا يصح ان يراد به
 ما قد كان كذلك لانه غير مشروع **قوله** ولا كذلك اذا اشتبهها بمن لا يحل النظر اليها على التاكيد
 من محاربه احتراز عن المطلقة ثلاثا وكذا كانت حلالا ثم حرمت عليه مثل امراته كذا
 في الشاهان **قوله** لما ذكر في شرح الطحاوي ان الظهار شرعا عبارة عن تشبيه النكاح
 بالحرمة على سبيل التامد اتفاقا بنسب او راع او غيرها وقولنا اتفاقا احتراز
 عن التشبيه بام المرئيه بها او ابنها فلا يكون مظاهرا فهذا تنصيص بالتشبيه
 كان حراما عليه بالصهرية اتفاقا ظاهرا ولا يشكك بام الرضا ع فانها كانت حلالا
 ثم حرمت لان يقال قوله وكذا كانت حلالا ثم حرمت منصل بقوله من محاربه اي المحارم
 من كانت كذا دل عليه قوله وكذا حيث لم يقل احتراز عن المطلقة ثلاثا وعن كانت حلالا
 ثم حرمت **قوله** لانه تشبيه جميعها وفيه تشبيه بالمصون شكل اذا التشبيه بالشئ لا يستلزم
 النسبة بكل جزء **قوله** ولا يكون الظهار الا من زوجته اي ابتداء ما يباح في الامه
 ايضا كما لو ظاهر من امرته ثم اشتراها يبطل النكاح ويبقى حكم الظهار **قوله** ولا يلزم في الا
 تابع والتابع في حكم العدم فلم يكن في التشبيه كذا فلا يكون مظاهرا وانما قلنا ان الحل فيها
 تابع بدليل انه لو اشترى امه فوجدها محرمة برضاها او صهرته لا يثبت للشئ ولاية الرد كذا

يكن

في الشرع قلت لو اشترى امه فوجدها ذات زوج يكون له الرد على البائع ولو لم يكن الحل مقصودا
 لم يكن له الرد واما اذا وجدها محرمة فانها يكون لها ولاية الرد باعتبار المحرمية نعمه فثبت
 النقصان الاحق بعدم النكاح **قوله** فلا الظهار ينقل عن الطلاق والطلاق في المملوك
 فان قلت الظهار بان كان منقول عن الطلاق لم يراعي فيه جميع ما يراعي في الطلاق الا بوجوب
 الطلاق لا يحتمل التناقص والظهار يحتمله كما ذكرنا في صدر الكتاب فلم يلزمه من كونه طلاقا
 في الاصل ان لا يكون ظهرا في المملوك اذ المملوكه يحتمل حكم الظهار بالمعنى المنقول اليه وهو
 حرمة الاستمتاع الى غاية الكفاءة وان كانت لا يحتمل حكم الطلاق المنقول عنه احيى بان الظهار
 كان طلاقا فاطعا للملك وحد الاستمتاع الى غاية الكفاءة ثم نقله الشرع الى قطع الحل من
 بغاية الكفاءة فعلم انه اتفاقا فاطعا للحل لا كان كذلك وقت الكفاءة من غير ازالة الملك
 فالتقل انما يثبت باعتبار التناقص وعدم زوال الملك اما في قطع حل الاستمتاع فهو اتفاق كما
 كان ولا يخفى ان الظهار كان قاطعا للحل الثابت بالنكاح وقد ابقاء الشرع في قطع الحل الثابت
 به على اصله حيث لم يغيره والنقل انما يثبت بالتفسير فلا يتصور الا في النكاح اذ قطع الحل
 الثابت بالنكاح لا يتصور في المملوكه فلا يصح ظهارها وانه اصل **قوله** بخلاف اتفاق الشرع
 الفاصب لانه حق من حقوق الملك والملك يتأكد بالاتفاق لانه ينتهي به والسلي بانتهاء
 يتقرر ويتأكد ولهذا يثبت له الولاية والظهار ليس بحق من حقوق الملك حتى يتوقف
 وينفذ بنفاذه لا بملك النكاح لا يتأكد بالظهار كذا في التام في ولو يزوج تنافر ما سبق فيه في
 باب نكاح الرقيق حيث قال يزوج عبدا امرأة بغير اذن سيده ثم طلقها ثلاثا ثم اجاز سيده هذا
 النكاح ثم اذن له فزوجها بكرة لان الطلاق يملك بملك النكاح وقد توقف النكاح فيوقف بملك
 وينفذ بنفاذه كالعقود يتوقف بوقف الملك وينفذ بنفاذه الا اننا تركنا هذا الدليل بدليل
 اقوي منه وجعلناه مشاركة لان الطلاق انما شرع في النكاح ولا نكاح بلا اذن السيد
 الدليل الاول يورث كراهة هذا كلامه ووجه التنافر تنافر لان ما ذكرهنا يوجب ازالة
 يتوقف الطلاق بتوقف ملك النكاح لانه ليس من حقوقه حيث لا تنافر يتأكد بملك النكاح
 كما قال مات الزوج عنها فاذا لم يتوقف لا يورث الكراهة في المسئلة المذكورة وذكره انه
 يتوقف وبني عليه كراهة الزوج وجوابه ان الطلاق من حيث انه يملك بملك النكاح حتى
 من حقوقه ومن حيث ان النكاح لا يتأكد به تاكدا الملك بالعقود ليس من حقوقه فلو كان جميع
 الوجوه لتوقف بتوقف النكاح كالعقود ولو لم يكن حقان حقوقه اصلا لم يورث كراهة الزوج
 ثانيا فلما كان من حقوقه بوجه اوردت الكراهة ولم يتوقف على نفاذ النكاح مع امكان حملها على
 المشاركة عملا بالوجهين **قوله** غرق ربة كان عليه ان يقول اعتاق ربة لان الكفاءة
 هو الاعتاق دفن العتق لقوله تعالى ثم ربة والخير هو الاعتاق دون العتق فكانه ذل

العتق الذي هو مملوك واراد الاضاف الذي هو علة لجواز استعارة العلة للمملوك والعكس
قول اذ هي عبارة عن الذات المرفوق المملوك من كل وجه قلت قوله من كل وجه متعلق بالمرفوق
دون المملوك لصحة اعتان الكاتب وانه ليس بمملوك من كل وجه امكنه مرفوق من كل وجه
بالمملوك من كل وجه ما هو مملوك بدلالة وجهه وبالمرفوق من كل وجه ولم يفتقد في حقه سبب
الرق البتة فالكاتب مرفوق من كل وجه لعدم انعقاد سبب زوال الرق فيه البتة اذ الكتابة
تحتل الفسخ بالتعريف فخرج عن الكفارة والمدبرام الولد ليس بمرفوق من كل وجه لان سبب
زوال الرق فيه البتة لا لا تحتل الفسخ ولا يجوز زجره عن الكفارة ثم قد ينشأ في كون
الرقية عبارة عن ذات مرفوق مترك بقوله تعالى فخره الرقاب اطلاق الرقاب على النفس فلا
ان الرقية في الاصل هو العتق لكنه يذكر ويراد به الانسان سمية لكل باسم خرفة فلا يخص
بأنسان مملوك مرفوق سيما ان يكون مرفوقا من كل وجه لا يبري انه يقال رقبته طلق ويراد
به النفس النكحة ولو حرة واما اشتراط الملك والرق في فخره رقية فلصحة التحرير اذ
الرقية انما تقبل التحرير اذ كان مملوكا حتى ذكر في الاسلام رحمه الله ان الملك يثبت اقتضاء
لتحريره فلو كانت الرقية عبارة عن المملوك المرفوق لم يكن الملك باثما بالاقتضاء واما
اشتراط كمال الرق فلان التحرير ضار وقع مطلقا فيصرف الى الكمال وانه عبارة عن اشتات القوة
الشغية بازالة الرق فاما كمال الرق فكانه اراد بالمرار الرقية في باب الكفارة هو الذات
المرفوق المملوك من كل وجه اما الذات فلان الرقية يراد به الذات واما الملك والرق فيكون
لنقاد العتق فلا يصح لاشتراط كونها سلمة كما زعم الشافعي لا يقتيد الكتاب بالراوي
عبر الواحد وليس معناه ان الرقية شرعا او لغة هو الذات المملوك المرفوق من كل وجه لانه
عليه اصلا والله اعلم فقول من كل وجه مرفوق مملوك يحتمل ان يكون قيدا في الذات المراد به
الوجود عبارة عن وجود من كل وجه مرفوق مملوك لانه وقع في النص مطلقا فيصرف الى الكمال
اي ليس فيه شبهة العدم فيكون احتراز عما هنا من وجه يفوت جنس المنفعة كقطع
اليد والرجلين والعيا وحاصله ان الرقية التي تحررها في باب الكفارة ويجب ان يكون
موجودا مرفوقا من كل وجه اما الوجود من كل وجه فلا طلاق الرقية واما الرق من كل وجه
فلا طلاق التحرير فلا يصح للزيادة تعدي سوى ما ذكرنا لا يقتيد القطعي بالظني وانه باطل
لان الغايه من المنفعة فان قلت يجوز زجره عن الكفارة والمجرب مع فوات جنس المنفعة فيها ولهذا
يجب به كمال الذية قلت الحب والخصي يزيدان في المالبية وهي المقصودة في التكفير كذا في
الكافي وفيه نظر لما عرف ان استخراجه للخصيان تكروه فوجب نقصانها في المالبية لا راداً
فيه لانه نقل الرغبة فيهم الكراهية وسيأتي في كتاب الفصيح مصححاً ان الخصي لا يعب
زيادة في المالبية حتى لو خصي غيره حتى عجب او انقص قيمته بسبب الخصال التي نقصت

القيمة ولا يحر ذلك النقصان باذيا والقيمة الا انه لا يبعد زيادة حتى لو خصي غيره
فهالك يضمن قيمته غير خصي فسلم ان زيادة القيمة للحاصلة بسبب الخصي غير معتبرة
ولهذا يبعد الخصي عيا حتى لو اشترى عبدا فوجد خصيا فله رده والعيب او نقصان الثمن
عند التجار على ما سيأتيك فلو كان الزيادة للحاصلة للخصي معتبرة لم يكن عيبا وجوابه سيأتيك
في كتاب النصاب شاء الله تعالى **قول** وهو المانع اي من الكفارة فان المقصود منها الابتلاء و
لا يحصل الابتلى لنفسه وذلك في السالم بخلاف غير السالم لانه قد يقصد به الفرار عن موسى
بخلاف العتق فان المقصود منه تحصيل الثواب وذلك يحصل بعتق غير السالم فدخل تحت قوله كل
رقية في فهو حر كذا في الحاشية وفيه نظر لانه يقتضي ان يدخل الكاتب ايضا في كل مملوك في فخره
لان المقصود وهو الثواب يحصل باعتاقه الا ان الاعتاق فراد عن المنة كما يابا في الابتداء يابا في حصول
الثواب ايضا اذ الثواب مبني على خلوص النية وابن قيل اما لا يدخل الكاتب في قوله مملوك في
لان المطلق يصرف الى الكمال وهو مملوك من وجه دون وجه قلنا لفظ الرقية في قوله كل
رقية ايضا مطلق فيصرف الى الكمال والعيا رقية من وجه دون وجه لكونها كمال من وجه فالظاهر
في الفرق بين قوله كل مملوك في فخره وقوله كل رقية في فخره من حيث ان الكاتب لا يدخل في
الاول ويدخل العيا في الثاني وان يقال ان المطلق انما يصرف الى الكمال اذ لم يدل الدليل على
تناوله الناقص وقد علمنا دخول العيا مثلا في كل رقية لان المقصود من التحرير هو دفع حاجة
العبد الى القوة الشرعية والعيا ويحوي الى الحرية لانها هالك صورة بالعمى ومعنى بالرق فهو اولى
بالاعتان الذي هو احياء ولا يتدر على الخدمة فيكون زوال رق في حقه اشد فدخل في عموم الكلام
بالمرق الاولي واما الكاتب فمطلق للفظ لا يبتأوله وانه ليس باخراج الى العتق ايضا حيث يتدر على
فكالك رقية باء بدل الكتابة فلا يدخل في عموم الكلام اما الفرق بين قولنا كل رقية في فخره وقوله
تعالى فخره رقية حيث يدخل العيا في الاول دون الثاني فهو ان المقصود فيعتبر الكمال بالنظر
الى المقصود دون الواسطة فيشتراط الكمال في الرق دون الملك **قول** فاشبهه المدبراي على
منهكم فعند الشافعي رحمه الله مع المدبر واعتاقه عن الكفارة جائز وكان هذا احتياجا علينا
على نحو احتياج زفر رحمه الله في انت طالق من هذا الى الشام حيث قال انها باينة لانه وصف الطلاق
بالطول مع الوصف به لا يوجب البينة عند حتى لو قال يطليقة طويلة تقع رجعية ومثل
احتياجه في سبيل سقوط النية في صور رمضان بالقياس على صاحب النصاب اذا وهب الفقة
بمدلول مع ان الزكوة لا تسقط عند بصرف جميع النصاب الى الفقير **قول** ثم تحول اليه بالنص وانه
يمنع الكفارة فان قلت المضمون ان تلك عند آية الضمان مستند الى وقت وجود السيد فيضار بصلب
ملك العتق اذ ان الاعتاق فيمكن النقصان في ملكه بما في ملكه فلو كان الملك في المضمون يثبت
بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له لا في غيرها فيمكن النقصان في نصاب الساكن في حق

غيرها فلم يحرك في الكافي وفيه نظر لما عرف انه لو غصب شاة ففطن بها وضمن قيمتها جاز عند
ايح رحمه الله لانه سابق الغصب فقد ثبت الملك في المضمون بصفة الاسناد في حق
غير الضامن والمضمون له هو النضبة في الفرق بين النضبة والكفارة من حيث ان الكفارة
يظهر في الاولى دون الثانية شكل ايضا لو باع العاصب المغصوب ثم ادى قيمته للمغصوب
يغذبه فقد يظهر الاسناد في المشتري ونفاذ البيع وجوابه ان ضمان الغصب ضمان التملك حتى لا
يختلف باليسار والمسار فيعتبر بالشري فيظهر الاسناد في ضمانه في حق الملك اما ضمان الاقتراض
بضمان التملك حتى يختلف باليسار فكان بثبوت الملك فيه للعقود اضعف من ثبوته للعاصب فيظهر
حق الضامن والمضمون له دون غيرها هذا قوله الملك في المضمون يثبت بصيغة الاسناد
حق الضامن والمضمون له في غيرها المحمولا على ضمان الاعتاق الذي هو اضعف من ضمان الغصب
لا على بطلان الضمان ذاته اعلم **قوله** ومثله منع الكفارة فان قلت وجب ان يمنع لان نقصانه
كنقصان الكاتب وهذا يمنع فكذلك هذا الجيب بل نقصانه كنقصان ام الولد والميراث الكتابية
الحاصلة بضرورة النقص لحرمة كالتدبير واسم الولد **قوله** وان امر غير ما به طعم عنه نظاره
فصل جاز لانه استقرض محض هذا ينشئ الى الامور ان يرجع على الامر كما في الاستقراض وهو
عنه لو سافر رحمه الله وجهه انه يحتمل القرض والهبة والقرض اذا ما حاضر رافقين كما لو
امر بقضاء دينه فقضاءه في ظاهر الرواية انه لا يرجع على الامر لانه يحتمل القرض والهبة فلا يرجع
بالشك وانما يرجع المأمور بقضاء دين العباد على الامر لانه يملك اداء الدين بغضله فكان فائدة الامر
بالقضاء هو الرجوع لا غير بخلاف المأمور بالتكفير حيث لا يملك التكفير بدون الامر فكان الامر جواز
التكفير وهذا كالوكيل بالخارج فانه اذا ضمن بغير امرها طويلا وادى رجع على الموكل فملك المخرج
من نفسه وفائدة نفسه بالخارج الرجوع عليه بخلاف الوكيل الكتابي اذا ضمن حيث لا يرجع على الزرع
الا اذا ضمن بامر لان فائدة الامر جواز الكتابي اذا يملك تجزئه لا توكل فاعرف **قوله** ولنا ان المضمون
عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التملك من الطعام اذا جعل الغير اكله ليس في وسع الصمد وما في وسعه
من الفاء القيمة في الفم او صلبه في الخلق فغير متعارف فكان عبارة من التملك ضرورة فان قلت اذا ملكه
الطعام ولم يطعم حله يخرج عن العهد وحصول التملك من الواجب الجيب بان الكفارة تحجب بطريق
الزجر وهو لا يحصل الا بالطعم فشرطنا لغيره والملكه وبان الاطعام ليس عبارة عن مطلق التملك بل عن
التملك الذي يعقبه الاطلاق بالاكل لانه اقرب الى معناه الحقيقي وهو جعل الغير طامعا لانه يدين غرضه الى
الملك بطريق الاطلاق فان قلت يشك بما اذا مر به المص في الهبة ان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم
عنه يراد به التملك حتى لو قال اطعمك هذا الطعام كان هبة ولا يخفى ان الاطعام في اية الظاهر
والغرض انما يطعم عند اذ المعنى اطعام الطعام سكين او اطعام الطعام عشرة مساكن قلت جوابه
سبيلك شاة الله تعالى **قوله** وفي الاباحة ذلك في التملك من الطعام في التملك قلت نعم التملك ليس

منه في الطعام حتى يكون التملك كاملا باباحته فيثبت لكم فيما بالعبان كما يدل عليه لفظ التملك
بل المعنى هو التملك التام الذي هو بان من دفع المخرج اذا الاطعام انما يحقق بالطعم لانه عبارة
عن جعل الغير طامعا وذلك ان يكون بالتملك التام الذي يعقبه الاطلاق والتملك لا يستلزم هذا
من التملك حتى يثبت نسب التملك بالعبارة فالظاهر ان التملك يثبت ولانه لان العوض دفع
للأجرة والتملك ادفع لها في الاباحة **قوله** الا ان يمنع من المسبق لانه ربما يقدر على الاعتاق
والصدوم فيتعاقبان قبل المسبق والمنع ليعني في غرضه لا لعدم المشروعية في نفسه وهذا اشكل لما
ان حكم الظاهر حرمته موقوفة الى غاية الكفارة حيث قال والظاهر وقدر الشرع اصله ونقل حكمه
الى حرم موقت بالكفارة بمنزلة الكفارة فكان حرمته الاستمتاع قبل الكفارة من وجبات
الظهار لا كما ذكرنا فلا يكون حراما لفرون وجوب تقديم الاعتاق والصيام على المسبق وجوابه
ان المراد بالمنع في المسبق قبله هو المنع الثابت بفرون وجوب التقديم وهذا المنع انما يثبت
في الطعام ليعني في غرضه فلا يلزم المشروعية او لقوله الاد بالمنع من المسبق هو وجوب التقديم عليه
اي الا انه يجب تقديم الاطعام لانه ربما يقدر على الاعتاق والصيام فيقعان بعد فلا يلزم مشروعية
التأخير منه ولما حصل ان حرمته الاستمتاع يثبت لغيره من لفظها ولو وجب تقديم الكفارة بحكم
التقييد بما قبل التماسي لان الامتة لوجوب التقديم حكم التقييد انما يثبت قبل الاطعام ليعني في غرضه
فلا ينافي في المشروعية في نفسه بهذا الاعتبار لا لوجوب الاستيناف اذ الموجب للاستيناف هو المنع
الثابت بفرون التقييد بما قبل التماسي وهذا المنع في الاطعام يثبت بالوفاء لاني في مشروعيته في
على الاطلاق في نفسه ثم الاظهر في الجواب ان التماسي الموقت بغاية الكفارة وان كان حكما للظهار
فقد الحكم ما عدا الحكم التقييد لما قبل التماسي والتقييد منه منصوص في الاعتاق والصيام دون الطعام
فيجب ان يثبت التماسي بالنسبة اليها خاصة ولا يثبت في الاطعام كما هو مذهب مالك والاشاعرة
المسبق قبل الاطعام ايضا باعتبار توهم الاقدار على الاعتاق والصيام قبل اتمام الطعام فيكون المنع
هنا ليعني في غرضه الاطعام فلا يلزم المشروعية على الاطلاق والافعال بل حكم الظاهر مستلذا بالحديث
وهو قوله عليه السلام الذي واقع قبل التكفير استغفر ولا بد من يكون الا بالقول الحديث ايضا
منسب على التقييد بما قبل التماسي فلا يكون دليلا سواء نعم يشك ان قوله من قبل ان يماسا ان كان قبل
للواجب ليعني ان التماسي لحرمة التماسي والصيام مع قيد وقوم بما قبل التماسي بان يجعل قوله وقبل
ان يماسا صفة معدر مخدوف الى فعلية ان يحرق رغبة بخير واقعا قبل التماسي لزم ان لا يحرك شيء
منها بعد التماسي اذا الواجب بصفة لا يعبر عنها والعمر عنه تحقيق الخبز واما الوصف فيجب الحصر
الى الخلق ليرك ذلك بل انما اراد على التماسي لا يقبل منه غيره وان كان قد وقع التماسي وان كان قد
لوجوب بان يجعل طرف اللام ان يحرق رغبة قبل التماسي ليعني ان يحرق رغبة الصيام قبل
التماسي حتى لو قدم التماسي عليه لم يقع في الكفارة فالاطعام في هذا كالتحريم والصيام لا يقع

حرمه الماس قبل الاطعام ووجوب تقديمه الماس كما في احواله فيجب ان يستوى الظرف ووجوب
الاستيناف او في عدمه والجواب بالنزاه الثاني والفرق بان التقديم على الماس ان كان واجبا
في الظرف والاعتناق والصيام منصوص عليه فيظهر في وجوب الاطلاء الموجب للاستيناف
وفي الاطعام يثبت بضرورة حرمه الماس الى حين الكفان بحكم الظاهر والثابت بالضرورة في الظاهر
بما ورائه فلا يظهر في حق وجوب الاطلاء حتى يجب الاستيناف وهذا الكلام بعد على النظر
الثابت بضرورة البني انما لا يظهر مما وراه اذا لم يكن في لوازمه وضرورته اما اذا كان فلا اذا البني
اذا ثبت مع لوازمه وضرورته ووجوب الاطلاء من لوازمه ووجوب التقديم فينبغي ان يثبت عند
ثبت وجوب التقديم وان كان يثبت وجوبه بالفرون فيشكل بان اخلاء الصيام عن الميسر
وان كان قد وجب كنه وجب في حق وجوب التقديم والتقديم قد يقطع رعايته في الكلف عند
التقديم فيحفظ ما في حق بالفرون وما قيل بان معصيته العبد لا يفرقكم الشراء والكفان
بالاعتناق او بالصيام قد شرعت معصية ما قبل التماسي فلا يفرق مطلقا فلا يقطع هذا الشرط
بوجوب التماسي منه قبل الكفان واشترط الاطلاء من ضرورة اشتراط التقديم على الميسر فيبقى
نقول هذا لما لم لو كان قوله من قبل ان يتما ساقيدا في الواجب وقد ذكرنا انه ليس بعينه
فيه والام يجوز الاعتناق او الصيام الا قبل الميسر كما لا يجوز في كفان ان القفل الا الرقبة المومنة
بل هو قيد في الام طرق له فكان الواجب شيان الجزر الحافظة على تقديمه على الميسر ولا يخفى
ان الحافظة على التقديم قد سقطت ووجوب الحافظة على الاطلاء كان فرضا ووجوب التقديم
على الميسر فيحفظ سقط ضرورة ان لا يمنع سقوطه لما عرف ان الفدر شرط للادود والوقفا
للتكليف لا لبقاء الكلفة هذا ولكنه لو حصل طرقا للام وكان الواجب شيان كما ذكرنا لزمه
ان يكون الكفان مطلقا الجزر لا الجزر المقتد من قبل التماسي فيجب ان لا يجري اذا اتى به
بدون الاطلاء اذا الماس على هذا لما يجب لرعايته واجبة اخروا الاطلاء الواجب بضرورة
وجوب الحافظة على ما قبل التماسي لا الحافظة قيد الجزر فيجب ان ينتهي لزمه الثانية بالظهور
بمطلق الجزر وليس كذلك لزمه انما تنهي الجزر او صيام حال عن الجلاء استغفر ربك
ولا بعد حتى تكفر دليل على ان الكفان غير مقتد بتقديمه في اذله الاطلاء الجزر ثم الالية
لا تصح حجة على ان يوسع لان الطرف لا يصلح فيه للواجب لصحة التكفير بالمحذور
بعد التماسي بالاجماع والحديث المذكور فتعين ان يكون طرقا للام وحينئذ لا يوجب بقيد
الكفان ولا الاستيناف لفروته كفان وان توجبه الحافظة واجب اخر فيمكن ان يجاب بالقرام
الاول والتعبر ان المراد بما قبل التماسي هو الاطلاء لانه لا يوجب في حقها رتبة خال عن الجلاء
بدليل قوله في لم يجد فسيام شهر من متتابعين من قبل ان يتما ساقيدا اذا لو ارد ما قبل
التماسي حقيقة كان التقديم في حق رتبة مقدم على الاجماع فان لم يقدر على الاجماع على الجزر المقتد

بالقديم

بالقديم على الميسر فليبه الصيام قبل التماسي ولا شك ان الجزر المقتد كما يكون بالجملة
عن الاصل يكون بالجزر عن الوصف وعلى تقدير الجزر عن الوصف هنا لا يترتب عليه وجوب
الصيام قبل التماسي لاحتجانه وجوبه على الجزر عن التقديم على الماس وكذا قوله عليه السلام
الذي واقع قبل التكفير استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر دليل على ان الكفان غير مقتد بتقديم
فردية الاطلاء الجزر ثم الالية لا تصح حجة على ان يوسع لان الطرف لا يصلح فيه للواجب
لصحة التكون بالاف بعد التماسي بالاجماع والحديث المذكور بالاجماع فتعين ان يكون الطرق للام
وحينئذ لا يوجب تقييد الكفان والاستيناف لفروته كفان وان توجبه الحافظة واجب
او لا نقول الى دار الطرق بل ان يكون الصفة للواجب او طرقا للام وعلى الاول يجب الاستيناف
كفان وعلى الثاني لا يجب كذلك فغلناه صفة للواجب احتياطا في انها لزمه لكن اردنا
بما قبل التماسي الاطلاء للحديث المذكور سياق الكلام لكن ياباه قوله فيما بعد الا انه لم ينع على الميسر
لان ما يقدر على الاعتناق او الصوم فيحقان بعد للقطع بان اذا اراد ما قبل التماسي الاطلاء
الحقة وكان الواجب هو الاخذ دون التقديم لم يكن في دفع الاعتناق والصوم بعدا من ان التماسي
خالفنا الجلاء على انه لا وجه يعوق للتقييد بالا طلاء سواء الاجتناب عن طاعة الجزر التماسي
طرمه الجزر الظاهر وهذا المعنى كما يوجب التقييد بالا طلاء يوجب التقييد بالتقديم ثم قوله
فان لم يجد فليبدل على ارادة الاطلاء اذا اراد الجزر الجزر المقتد بما قبل التماسي وان لم يجد
ولا يارد الجزر عن الاعتناق الرقبة وترتيب الجزر في ظاهره فالظاهر ان المراد به الحقيقة
وان اللام هو التقديم غير ان الاحتمال في ان قوله تعالى في حق ان يتما ساقيدا الواجب او الحافظة
عليه واجب او غير ان الاحتياطي في جعله صفة فيجزر الآ ان فيه شبهة فيكون فيه رعايته هذا
الوصف واجبا لا فرضا كوصف الطهارة في الطواف فاما اذا دار على الاطلاء اللام من ضرورة وجوب
التقديم لوما بالاعادة ويقتضي عدم الجواز واما اذا وقع التماسي عنه بحكم الجواز ولكن يترك
الحافظة على الوصف الواجب كالوطاف جنبا فانه يؤمر بالاعادة مادام بمكة فاذا رجع حكم
بالجواز وكذا الوصل الموق في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة مادام باخا فاذا فرغ الوقت حكم بالجواز
عند بعض الشاي فكذا هنا يؤمر بالتقديم والا طلاء بالرعاية كوصف الواجب الذي يثبت بدليل فيه
شبهة فاذا وقع التماسي عن التقديم سقط رعايته ويجب رعاية الاطلاء فيؤمر بالاعادة علما بالواجب
بالقدر الممكن فلهذا قول المصنف رحمه الله فيما تقدم وشرط الاعتناق التقديم محذور على السام بالجملة
ان يقتضي بالاستيناف عند وقوع التماسي في التماس الكفان والافق ليس بشرط حقيقة والام يجوز الاعتناق
بما التماسي اصلا ان خلاف للاجماع **قوله** لانه نصف الصاء ادنى المقارير بينه نقصان دون الزيادة
فيقع ان الكل عن ان عن الكفان كما اذا اتى اصل الكفان **قوله** في شأن ان كل ما انك الى
الغير لان على نصف صاء براد صاء شيع يقع الكل كفان واجبة وان مسئلة الكفان كسئلة الزيادة

وكذا زاد عليها يقع عن الوضوء الى تمام الوضوء وذلك ان الاطعام في الالة مطلق يقع على التعديل
واكثر من ان مادون نصف الصاع كالصاع من البودون الصاع من الشعير لا يجزئ به البض فيقع
ما زاد على الوضوء بالغا ما بلغ كان قوله في فاقرا او ما يتسمن الوضوء مطلق فيمران ما دون
الالة خارج لانه ما يسمى قرانا فيقع ما زاد على الالة من الغرض ولو كل الوضوء والله اعلم
قول اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزئ عن قضاء يوم احد فان قيل
نوى ظهري من يومين فانه لا يجوز عن واحد فان اتحد اليه اجيب بالمنع بان ذكر في الجامع
الصغير بعض المشايخ اذا نوى بعض الفاية ولم ينو صلوة او اخر صلوة يكون لكن الا صياط
ان يبين واجيب في الثاني بانه انما جئ الى شبهة التعيين لكل يوم لان وقت الظهر من البعير الثاني
غير الاول حقيقة او هكذا اما حقيقة قطاه وكذا هكذا لان الخطاب وما عني يحويها بل خلق له
بدلوك الشهر والاكورة اليوم الثاني في الاكورة اليوم الاول وفي رمضان خلق بالشهر
وهو واحد فلا جرم لا يجزئ عن يومين السبت او الاحد حتى قالوا في قضاء يومين من رمضان
ان يشترط التعيين هذه النقطه قلت وهذا مستقيم على قول من قال سبب وجود الفان وهو
شهود الشهر اما على ما ذهب اليه الامام في الاسلام من ان كل يوم سبب بصوم ذلك اليوم فشكل
لانه سبب كل صوم لما كان اول كل يوم من يومه كان الخطاب مطلقا بطلوع كل فجر وفي هذا
اليوم في اليوم الثاني او ايضا بشكل ما لو كثر عن طهارين باعناق رقبته تحريم عن واحد
مع ان كل واحد من الطهارين سبب اخر لو جوب الكفان والخطاب مطلق بالطهارين وهذا
الطهارين غير ذلك الطهارين **باب اللعان في** المرأة في حد قاذفها فان قيل
ما فان خصيص المرأة يكونا عن حد قاذفها وهو كما شرط في جانبها ايضا حتى انه
اذ كان عن لا يجد قاذفها لا يجزئ اللعان وان كانت المرأة عن لا يجد قاذفها
قلت انما اشترط كونها عن حد قاذفها لان اللعان قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد
من احصائها حتى يقع موجب ما هو قائم مقام حد القذف عند عدم احصائها لا يقع قذف موجب
لان حد القذف واللعان اما قذف عند عدم احصائها فيوجب ما هو الاصل فيه وهو الحد
فلم يخل قاذفه عند عدم احصائه عن موجب فلهذا لم يشترط كونها عن حد قاذفها لان قذفه لا يجزئ
عن موجب لانه لم يكن موجبا لللعان فلو جوب ما هو الاصل وهو الحد واللعان خلف عنه
وكان هو في معنى اللعان بخلاف جانبها فانه حينئذ يمنع القذف عن ايجاب شيء اصلا كذا في الزنا
قلت اما الوالد في غير متوجه لانه لو اشترط كونها عن حد قاذفها ما ان يشترط للاحضار انما اذا كان
عبدا او متبعا او مجنونا او كافرا ولا حاجة اليه ظهور الاحترار عنه بقوله وما من اهل الشهاده
او الاحترار عن ما اذا كان ذابا ظل لان في القاذف لا ينافي الحد فلا ينافي اللعان القائم
مقامه فلا يتوجه الوالد الا اذا ثبت ان زنا الرجل نكاحا وان اللعان وان باطل اذ اللعان شهادة قائمه مقام

زنايتها شهود

الحد القذف فان شئت في حقه لا يتصور الا بانقضاء اهل الشهادة في حقه بانقضاء شرعيته هذا
يذهب في حقه او يتر في الرجل لا يثبت شيء منها فلا معنى لانقضاء اللعان في حقه واما الجواب
فضعف كما ترى ظاهره فان خصيص المرأة المرأة باشرط كونها عن حد قاذفها فاذ صاحب
الحج وطبق المفضل لا يحتاج ذلك الى كلف ذكر الشاهد والله اعلم بالصواب **قول** مقام حد
القذف في حقه لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان هلك ابن امية قذف امراته عند النبي
شريكه ابن سمي فقال النبي صلى الله عليه وسلم اليمنه او هذا في ظهرك فقال هلك والذي بعثك
بالنبي اني لصا في فلان لن الله ما يبري ظهرك من الحد فترك جبريل وانزل عليه والذي يرمون
ان واجهم نعم ان اللعان قائم مقام حد القذف في حقه فان قلت اذا كان قائما مقام حد القذف
وحد لا يقبل شهادة المستلحق لا لا يقبل شهادته المحذوف في القذف اجيب من ان رد الشهادة من كنه
حد القذف فكان اللعان قائما مقام الحد والرد فكيف فينتفي عن الحد والرد من ضرورة انقضاء الرد
قبول الشهادة **قول** ومقام حد الزنا في حقه لما روى ان هلالا وامرأته لما تلعاها قاذفها عليه السلام
ابروا فان جأت به اكل العين سابع الالبين حد يلج البين فلو شريكه بن سمي فانه كذلك
فقال النبي صلى الله عليه وسلم لوما معنى من كتاب الله لم كان لي ولها شيان ان حد قاذفني عليه السلام
استقطب ثلثه منها لما مضى من اللعان فعمل ان اللعان قائم مقام حد الزنا في حقه **قول**
وهو ان اللعن قائم مقام حد القذف فعليه وهو عايد الى اللعن اشار اليه في الثاني حيث قال
وكان اللعن في جانبه قائما مقام حد القذف وفي جانبها صار المقضيت قائما مقام حد الزنا وكن
قوله فيما تقدم شهادات مؤكدة بالايان معروفة باللعن قائمه مقام حد القذف يشير الى ان اللعان
مقام حد القذف من الشهادات المؤكدة دون اللعن نفسه فمقتضى اللعن نوع مساق الا ان
نقل اللعان مقام الحد من اللعان من الجانبين ولكن كونه اللعن والمضيت متم لللعان الحكم مضاف
الى الجزء الاخر كما عرف قوله ظاهره ان قلت نعم ولكن الظاهر لا يكفي للزام في غير الحقوق فحق الحدود
اول لان منها على الدار اجيب بان الظاهر مما لا ينفك الا على يقين في حكم البين ونحو
الذي كجيت يتقطع احتمالا كونها موطوعا لا يجي طه العلم فيكون الظاهر فيه في حكم البين
واضا اعتبار هذا احتمال يؤدى الى استدلال باب الزنا بالشهادة فافرح وطرح الاول فيه هذا
الاحتمال والشبهة لا يمكن الاحترار عنها عفو فلما لم يعتبر هذه الشبهة في اقامة حد الزنا في فلان لا يثبت
في اقامة حد القذف اولى **قول** بالوطوع في شبهة في الحاشية ولين شبهة لازمة لسفي الولد
في الحاشية ومثلا لا يثبت بدارية قلت انها وان لزمت للقذف ينقض الولد فلا يلزم الحد للقذف
والدورية هي شبهة اللازمة للجنس كجيت اقضي اعتبارها الى حد باب الحد والحاشية من اعتبار
الشبهة اللازمة هو الاقضاء الى حد الحد وسد باب اعتبار الشبهة للجنس دون اللعن
والاول يحال الى الاجماع فانهم اجمعوا على احدى وجهي الشبهة **قول** ليرفع السبب الى سبب اللعان

وهي الكذب سبها وان كان شرطاً وانما النسب هو القذف نسباً ولا يجوز ان يراد
بالسب القذف لانه لا يرتفع بالذات بل يتقدم حتى يجد خد القذف **قوله** واللعان
خلف عنه ان عن القذف لانه قائم مقام حد القذف في حقه وجدا الزنا في حقه وقد يشكك
بان اللعان اذا كان ظاهراً للحد وجب ان لا يجد بعد التلاعن اذا اكدت نفسه لامتناع
الجمع بين الخلق والاصل وامتناع تكرار الحدين وسياتيك انه لو اكدت نفسه بعد اللعان كذا
وجواب ان اللعان عندنا عبارة عن شهادتين مؤكنتين بالايان وبالرجوع والاكاذب ينفع الشهادة
فيبطل اللعان من الاصل فاذا وجد لا يجمع الخلف مع الاصل **قوله** ولعله قوله عليه السلام
لذلك المانع من عويم العجالي امسكها قال ان امسكتها حتى طلاق ثلاثاً فان قلت كيف يامر
النبى عليه السلام بالامساك وقد حكفت الحمة بالاتفاق قلت ودون في بعض الروايات انه لما لعن النبي
عليه السلام بين عويم وامرته قال عويم ان كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها حتى طلاق ثلاثاً
وهذه الرواية تدل على انه العجالي قد اكدت نفسه بعد التلاعن ثم علق الطلاق الثلاث بالامساك
وقد ذكرنا في باب اللعان انه لو اكدت الرجل بعد اللعان نفسه حتى لم يوطئ من غير تجويد
الشكاح حيث قال وكلم حرة الاستمتاع كما فرغنا من اللعان لكن لا يقع الفراق بين اللعان حتى لو طلقا
في بين طلاقاً بائناً يقع وكذا لو اكدت الرجل نفسه حتى لم يوطئ من غير تجويد الشكاح بمنزله ما لو
اسلم احد الزوجين ثم لم يوطئ لكن لا يقع الفراق قبل التفريق واذا اهل الوطئ وارتفعت الحمة بعد
الاكاذب قبل التفريق والعجالي قد اكدت نفسه بعد اللعان فجاز ان يامر النبي عليه السلام
بالامساك ولا يكون امراً بالاستدامة مع تحقق الحمة ولو سلم ان قوله ان امسكتها مفقود
بقوله كذبت عليها وقوله طلاق ثلاثاً كلام مبتدأ لا يدل عليه رواية المصباح وقوله قال
عويم كذبت عليها ان امسكتها فطلقا ثلاثاً فيقول قوله امسكتها معناه امسكتها بالكاذب فكذلك كذبت
عليها فقال ان امسكتها حتى طلاق ثلاثاً ولا شك ان الامساك بعد التكذيب صحيح لان رفع الحمة
بالاكاذب على ما ذكرنا هذا وفي بعض النسخ دل عليه قوله ذلك المانع كذبت عليها ان امسكتها حتى طلاق
ثلاثاً ووجه التمسك به انه اوقع الثلاث عليها بعد التلاعن ولم يتكر عليه رسول صلى الله عليه وسلم
ولو وقعت الفرية بينها لا تكرر عليه وما حصل له انه لا يرد عليها فان قلت وقوع الفرية لا يمنع انعقاد
الطلاق كالفرقة بالارتداد او الطلاق اجيب بان زفر معول لوقوع الفرية بثبوت الحمة
معدلاً كما في الرضاع والصهرية ومثل هذه الفرية يمنع وقوع الطلاق فيكون الحديث محجة عليه
وما امتنع القول بوقوع الفرية بالمزينة امتنع القول بوقوع الطلاق بالبين بعد العاقبة
على تقدير روى عليه السلام لانه بين هلال وامرته فليفرغا بينهما ففعله فرفق ببدل على قيام
الشكاح بعد التلاعن يعتمد قيام الاصل **قوله** ثم سفي القاضى نسب الولد والحقة
بامته يجب ان يعلم بان ولد المملأ عنه في حق بعض الاحكام ما ينسب حتى لا يقبل شهادته لا يبر

ولا شهادته في الادب له وكذا اذا ادعى ان هذا الولد لا يقع وان صدق الولد في بعضه الحقها
بالاجابة حتى لا يبرئ كل من صاحبه لا يثبت النفقة وان خلفت عمارا انهم في ذلك فبغيرهم
ان نسب هذا الولد كان ثابتاً من الزوج لانه ولد على فراشه وتعلق احكام كاستمتاع بقول الشبهة
وهذا امر عليه وحرمة الزكوة والمساكنة هذا امر عليه ايضاً وهو حق الشرع ولقد دعي
اليوه هذا الحق للولد كما استحقاق الارث من الجانبين وهذا امر له وعليه فلو هذا القذف واللعان
يريد ابطال هذه الاحكام فلا يبطل ما عليه وهو حق الشرع والولد واستحقاق الارث والنفقة
فوق عليه ولا يبطل ما بطل ما له ثم يبطل ما عليه ضرورة ان النسب لا يثبت من احد الجانبين وبان
بعضهم ان اللعان انقطع نسب الولد في بعض الاحكام بالاجماع كالارث واستحقاق النفقة ويبقى
في حق البعض الاجماع وهو ما قد دعي التفريق وامتناع قبول الشهادة وكذا فالحقناه بقاد
دعي الغولان الارث والنفقة ينفي عن النسب فان الاب ان كان جوا والابن عبد الابحر
الارث والنفقة بينهما كذا في الذبوة ووجه اخر ان نسب الولد ان كان ينسب في الملاءم ينسب
النسب من حيث ان نسب كان ثابتاً منه قبل التفريق لانه ولد في فراشه والشبهة كالحقيقة
فيما حكى فيه فيلحق في حرمة المساكنة وحرمة وضع الزكوة والشهادة وبثابت النسب اذ لم يمت
نسب بالشبهة بخلاف الارث والنفقة لان استحقاقها لا يثبت مع البتة فيعمل فيه النفي
واما دعي التفريق فاما لا يصح لان النسب من حق الدعي كالكاذب نفسه وفي تصحيح دعي البطلان
هذا الحق فلا يجوز والله اعلم **قوله** ولان المقصود من اهل اللعان نفي الولد فيوم عليه مقصود
ويشكل انه لو كان المقصود منه نفي الولد وجب ان يبطل اللعان فيما لا يمكن نفي الولد اذ لا يبيح يبطل
يبطلان ما هو المقصود منه ولا يبطل فقد ذكر في الكافي في باب طلاق المراض ان اذ اقال الزوج
لامرته احد كاطلاق ولم يبين حتى ولدت احدها الاكثر من ستين لوقت الانقياع فثبت الاول
للطلاق ليقينا بالوطئ بعد الطلاق وكلم الشرع بثبوت النسب حكم يكون الوطئ منه ضروري والوطئ
بعد الطلاق المبرم بيان فان نفي الولد يلاعن ولا ينقطع النسب عنه لان حكم الشارع بالوطئ
منه مانع منه قطع النسب عن هذا كلامه وكذا لو قيل لو وجد منه ولالة بقوله ثم نفي بلا عن
ولا يبيح النسب عنه كالمسح وجواب ان نفيه بعد حكم الشرع بثبوت النسب منه واقراره بالنسب
غير معتبر حتى قدحاً بالزنا يجب قبله عن ولا يبيح النسب اذ ليس هذا اللعان فقيه
لعدم صحة النفي **قوله** واذا عاد الزوج وكذب نفسه بعد القاضى اذا لم يطلقها بطلت
ثانية بعد القذف فانه اذا كذب نفسه بعد القذف والبيشوخ لا يجب عليه الحد واللعان اما اللعان
فلان المقصود به التفريق بينهما ولا ينافي ذلك بعد البيشوخة فلا معنى للعان بعد القذف المقصود
ولا حد عليه لان قذف كان موجباً لللعان والقذف الواحد لا يوجب الحدين بخلاف ما اذا اكدت نفسه
بعدم الاعتراف لان وجوب اللعان هناك باجل القذف والحد يكمل اللعان فلو سبها فيه الى الزنا

واشتهر معنى الشهادة عنها بالكذب نفسه فيكون نظير شهود الزنا ان ارضعوا فيما قلنا فلم يوجد
كلية اللعان فلهذا لا يحذر وان اكدت نفسه ولو قال انت طالق ثلاثا زانية كان عليه
الحذر لانها ثابتة بالتطليق الثالث وانما قد فها بالزنا بعد البيعة ففعله الحد وحالها زانية
انت طالق ثلاثا لم يلزمه حد ولان لعان لانه قد فها وهو منكو حتم ثم اباها بالتطليق وقد بينا
انه بعد ما قد فها اذا اباها لم يلزمه حد ولا لعان كذا في المبسوط نقله الشارح وفيه بحث اما اولاً
فلما ان اللعان خلف عن الحد والطلاق يجب ما يجب به الاصل فلا يكون قد فها موجباً لللعان الذي
هو خلف عن الحد الا ان يكون موجباً للحد الذي هو الاصل ثم يجب اللعان عنه اذا انقذر للطلاق
هو الواجب وهو ليس من باب ايجاب الشيء عند من تخلفين واما ثانياً فلان كلاً اللعان ليس يري
لما الى الزنى بل هو شهادة وطالبه يكون صادقا فيما قد صدر منه من شبهة الى الزنا ولا يلحق ان الشهادة
ليس من انتفاء الذي في شيء الموجب للحد انما هو الشاق واجبان بانها زانية ودعوى الصدق في الاصل
ليس من الاضمار أصلاً **قوله** انه لما حذر من اهل اللعان فارتفع الحكم المنوط به وهو التحريم بل كل
بالوظاهر السلم باسمه ثم ارتد ثم اسلمنا فتوصلنا طاهه عنه الى صيغة رد الدية ان الكافر ليس
بأهل للظاهر وهو بالارتداد يصير كافراً فقد سبق الظاهر سلطان اهلية فيكون اللعان كذا
وجوابه ان الكافر اهل الاصل حكم الظاهر هو التحريم الا يبرك ان يشتر التحريم في حقه بالطلاق
الا انه ليس هل يوصف الحكم قلنا لا ينعقد طهارة موجباً حكمه مع اكفر ابتداء خلاف الحدود
في القذف فانه ليس بأهل اللعان أصلاً فيستوي فيه البقاء والابتداء فافترقا في شكل
بأن بقاء الاصلية ليس بشيء بقاء التعمقات حتى انه اذا جنى لا يبطل من التعمقات التي باشرها
في ظل الافاقة مع ان الجنون سلب اهلية جميع التعمقات وذكر ان بقاء التعمقات ليس بالبقاء
حكمه والجنون اهل حكمه وذكر الحدود في القذف وان لم يجد فانه ينافي السكاة وهو الجليل مبطل بالحد
ثم هذا التعليق يشعر بان الزمة العارضة بقاء الحدود والتعليل الذي سبق قوله ان الاكاذاب
رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حكم لها يشعرا بانها تنفع بحجج الاكاذاب وان لم يجد ولا منافاة بينهما يجوز
لم يبطل اللعان بالاكاذاب والحد فيها قوله وكذا ذكر ان قذف غيره في نفسه وهذا مشكل لان الشهادة
التي ادعاها الحدود القذف قبل الحد وقضى بها لا يبطل ادعاء قذف بعد ذلك وهذا كذا في الشهادة
اذ لا فرق بين الشهادة ولا في الشهادة **قوله** وكذا اذا زنت فحدثت ان اظهرت زناها **قوله**
وهذا لان يورث عن البيعة والحدود تنذر بالبيعات واللعان في حقه بمنزلة الحد فلا يقام مع البيعة
ويشكل بسبب ان احدهما سلم كسبه كناية فاسكتت ثم جاءت بولاد من سنة الشهر من وقت الاسلام
قضاها لاني القاضي بينهما ويقطع نسب الولد منه وان احتمل علوقه قبل الاسلام فقد حجب اللعان
في هذه الصورتين باعتبار ان العلوق حادث والاصل في الطوارق ان يضاف الى احوال الاوقات فقد حجب اللعان
في هذه الصورتين باعتبار ان العلوق قد يكون القذف موجباً لللعان والثانية تحريم امته اعتقاداً مولاها

فجاءت بولاد اكثر من سنة اشهر ولا اقل من سنتين من وقت الاعتاق فغناه الزوج لاني القاضي
بينهما باعتبار ان العلوق قدوة مضاف الى اقرب الاوقات فقد وجب اللعان من البيعة لا من اللعان
قبل العتق وجوابه ان اللعان ليس بحقيقة بل هو قد حكمه والبيعة نوعان بشرية في اصل القذف
كما في شأن الاخر وشبهة في كونه موجباً للحد كما في هاتين المسئلتين واللعان من حيث انه قائم
مقام الحد يعتبر فيه البيعة في اصل القذف فلم يجب تعذير المأخوذ لانه لا يتحقق قدراً
ومن حيث انه ليس بحقيقة قلنا يعتبر فيه البيعة الثانية في كون القذف موجباً للحد مع بقاء
يكون قد فها كما في هاتين المسئلتين فغير للحد من عظمها **قوله** والقذف لا يقع تعليقه بالشرط لانها
متى لم تكن زانية قبل وجود الشرط لا تصير زانية لوجوده ولان المعلق بالشرط لا يكون قد فها في الحال
ولا يمكن كيقين القذف عند الشرط لعدم كماله حقيقة ولا يقال هذا ليس بطلاق بل هو موقوف
حتى يتبين في الثاني انه موجود عند النفي او معدوم فاذا عرف وجوده يتبين انه قد فها مطلق لان فيه
شبهة التعليل اذ لا يورث حكمه لا يفاقمه وهو كالشرط في حقنا وشبهة التعليل كحقيقة
ولهذا لو قال انت طالق بارأيت ان دخلت قد قلت فقلت طلقت ولا لعان لما فيه من شبهة التعليل
من حيث اتصال الشرط بالقذف ضروري وان لم يتصل معنى لانه غير لا يحمل التعليل كالحال ما لو قدم اللعان
بان قال بارأيت انت طالق ان دخلت الدار حيث وجب اللعان لان الشرط لم يتصل لا صرح ولا ضمن
فلا يورث شبهة ويشكل بالوشع دار البيعة على رجل بالزنا وهو محض فرج واحد منهم بعد الفضا
بالرم والامضاء والراجع لان كلامه القذف شهادة ووقع الحكم بهذا الوصف ولكن لما دفع
فمنه شهادته بعد الوجوب فاستقلت للحال قد فها والمقدوف في الحار ميت وهو محض في زعمه
ومن قذف ميتاً محصناً حد كذا ذكره القاضي في باب الشهادة على الزنا وهو الاشكال ان التعذر
كلامه الراجع قد فها موقوف على وجوده فيكون في معنى التعليل كما في هذه المسئلة مع ذلك يعتبر قدراً
موجباً للحد ولم يعتبر هناك شبهة التعليل فلا بد من بيان القذف وجواب طاهه للقطع بانه لا قذف
الا نسبة الى الزنا ومن النسبة قد كفت من الشاهد بل توقوف وتعليل هذا المتوقف على الرجوع
هو ضروري موجباً في حد القذف كما ذكر من قوله فاقبله في الحال قد فها معناه فاقبله موجباً للحد
بعد ان لم يكن لانه لم يكن قد فها بل صار قدراً في الحال **قوله** ان الاحكام لا يثبت الا بعد الولادة فكذلك الاصل
طه قبله فان قلت بل الاحكام يثبت عليه قبل الولادة حيث يثبت نسبة اذا عرفت به الزوج او
كان للجل طاهه او يعنى باعقاق مقصود ويصح الوجوب له وهو يتوقف الارث له وكل من
احكام وان اجيب بان المراد بالاحكام ما يثبت حقاً عليه وما ذكر في الاحكام فهو مشروط
لا يلزم رد بان التعليل يعني التحليل الاحتمالي قبله يا باه **باب العتق** قوله لو عمل على الانحلال
لم يبق جرحاً الى لم يبق قوله قدراً على معنى الجميع اذ لا يمكن ان يشترط ثلثة اطراف سوى اللعان والطلاق
فيه لما يلزم فيه من الضرر في الزنا وهو يتطوّل العتق في الزينة الدعية الى الرجال واحداث قولنا ان

وراء ما اختلفت الصبيحة رضوان الله عليهم فان منهم من قدر بالاطهار وقال ثانياً يتيم بما يوتي من
الطهر الذي طلقها فيه مع طهرين آخرين ولا يشترط ثلثة سواء كان لا ينقطع المرأة عن فحاشا تكونها
أكثر مما ينقطع في حقها كما يشترط في العدول عن الاقراء الذي من جمع قلته الى الفقد والذكي من جمع كثر
فتخرج به ومنهم من قدر بالحيض واشترط ثلثة سوى حبض او قبح الطلاق فيه اذ الحيض زمان النقرة
فلما تخرج به واشترط ثلثة اخرى فلو قدرنا بالاطهار واشترطنا ثلثة اطهار كاملة ولم ينجس بما طهرنا
فيه من الطهر كان ذلك قولاً ثانياً خارجاً عن احوالهم فانه باطل لما عرفت فبالفرون اذا جلت
على الاطهار وجب ان يحسب بالطهر الذي فيه الطلاق مع طهرين آخرين فيستقصى الجمع لا محالة
ولم يبق العدد اعني قوله ثلثة على الحقيقة **قوله** وهو المقصود **فان قلت** العدن كما شرعت
للكبتراء شرعت لاحترام النكاح المفقود ايضاً اذ لو كانت للكبتراء فقط لا كني كحيضة والكبتراء
ان كان لا يحصل الا بالحيض فاحترام النكاح المفقود انما يحل بالشرط في زمان الرغبة الى الرجال
وهو زمان الطهر ثم الاحترام هو الوضو الرابع حتى اشترطه قرآن اخر ان بعد حصول الكبتراء بالاولى
ثلاثاً ينقطع النكاح ووجب الحداد لظاهر التماسف على فوت نكاح في الشب في الطلاق
فلان الحساب ان يجعل الاطهار اصلها في العدن ثم يجيء الغرض الاصل ويكتفي بالكبتراء بما يخللها من طهرين
قلت بل كبتراء الرجم والمباينة المأذون الاختلاط والاحراز عن اشتباه النسب هو الاصل الا ترى
بان شرع الاعتداد بثلثة اقران النكاح الفاسد والوطئ بالبيته وام الولد مع انعدام النكاح المحرم
والكبتراء وان كان يحصل بالحبيضة الواحدة ولكنه شرط ثلثة اقران مباينة في الكبتراء لجواز ان تحيض
للمامل اذ هو محتسب فيه فلا يتحقق بالغواغ كحيضه فقدرنا بثلثات ليعلم بغواغ الرجم اذ هو عدد معتبر
في الشرع لا لاعتداله **لا يقال** استتبع على راء الرجم اذ لم يحصل بالواحد لجواز ان يحيض للمامل
وجب ان لا يكتفي بها في الكبتراء ايضاً **لا يقال** يجوزنا الاكتفاء بها بالحض وهو قوله عليه السلام
الا لا توطئ الحبال حتى يسيرن كحيضته ولان احتمال الشغل في المتكوفة اقوى منه في الامة المشتركة
اذ النكاح شرع للكبتراء ولم يجز العزل عن المتكوفة الا بالاذنها بخلاف الامة وانما كان الغرض
الاصل من الكبتراء لانه لا حراز عن شبهة الزام وهي سقي ماء الغير فلان الحق بالقبض اليه من
احترام النكاح قال النبي صلى الله عليه وسلم ترك ذرة من ماء من غير عبادرة التقليل ولو سلم
ان الاحترام كالكبتراء في كونه مقصوداً بالاعتداد **فقلت** الشرط في الحيض تحقق الكبتراء والاحترام
جميعاً في الاطهار تحقق احدهما في غيرهما بالوطئ ولا يشترط العرض الاخر اصلها فلان الفقد
تحقق العرضين احياناً يحقق احدهما بوصف الحال ولا يتحقق الاخر اصلها **قوله** او لقوله عليه السلام
عدن الامة حبيضا ان **قلت** ان هذا الحديث مع كونه معطوفاً في بعض شروء الكبتراء
ان حديث طلاق الامة شتان وعدتها صفتان ليس بثبت عند ائمة معارض حديث
ابن عمر ورواها في صحيح البخاري ومسلم والموطاء وسنن ابى داود والترمذي والدارمي والبخاري

ن برة

ن خلاص

ن التوفيق

ن ما قول الله

ن من التفسير

قوله

ما

ما جده عن ابن عمر رضي الله عنه انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فتعيط فيه وقال له ليراجعها لم يسكها حتى تطهر ثم تحيض وتطهر فان بداله ان يطهرها فليطلقها
فقد ان يستأمن ففكر العدن كما امر الله تعالى اراد بقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن واشترط ان لا يكون
الطلاق في وقت عدتهن وهو الطهر فسمى الطهر عدن فعلم ان العدن هو الطهر وفي خرافة وسوء الله
صلى الله عليه وسلم فطلقوهن في قبل عدتهن وهو الطهر بان المراد بالعدن هو الطهر **قوله** وعدتها
بالحيض لا بغيره لان النكاح ما اعتبر باقية الى وقت المبعث في حق الارث والعدن الحائض لا يترفع من الحائض
وكبر سنه كتحقق الارث الى وقت الردة وبذلك لم ينهها العدن بالحيض ولا يلزمها عدن
الوفاء ومقتضى اتفاق الارث عند اللفظ لا عند الطلاق فعلم ان النكاح ينعى بينهما الى وقت المبعث كذا
في الكافي قلت الردة اعتبر موتاً في حكم التوريث وهو ما لا يثبت بالشك فلان يعتبر موتاً في حكم العدن
وهو ما يثبت به اولى ويوضحه ان تحقق الارث ان كان يستند الى وقت الردة فمقتضى البقاء
يستند اليه فيجب ان يعتبر في حق العدن لان مبناها على الاحتياط **قوله** وان كانت البتة عدن
بالشهر ثم رأت الدم انقضى مضي منه من عدتها سواء رأت الدم في ثناء الاعتدال بالاشهر او بعد
او بعد اقضية بشهر **قوله** معناه اذا رأت على العادة اي ما من مقدارها بين اثنين بان رأت
اكثر او اسوء اما اذا رأت بعد الايام صغراً او اخطراً لا يكون حيضاً ولا يبطل الايام به لانه
غير متبادر فيما بينهما **قوله** لان وعولها يبطل الايام بشكل اذا الايام عباد عن الطهر بلحها
لا يحض بعد ذلك عند عدن الحيض لا يبطل وذلك لظن كل من مرضا بغيره والصوم اذا صام
عن واجب اخر لم يقع عن الغرض الذي ادى لان الرخصة متعلقة بخوف كونه المريض وبعد ما صام
بظن انه لم يكن خائفاً **قوله** هو الصحيح متعلق بقوله على العادة فان منهم من يقول بانها تكون
حيضاً بعد تمام العدن **قوله** حيضاً وان لم يكن المراد على عادة البقاء متعلق بقوله الحائض بالحيض
فان بعضهم لا يقول بانها تستأنف بعد تمام العدن **قوله** وهو لان شرط الحائض تحقق الايام كاستدانة
الحج الى تمام كالتبعية في حق الشيخ الغاني فقد شبهه بالعدي والعدن على الصوم بعد اداء العدي بطل
حكم العدي فكذا يجب ان يلزمها التبر بصح بالاقراء وان كانت قد اعتدت بالايام والقصد اعتدالها
بها واليه الاشارة في الدرجة وغيرها وذكر في الحائض ما يذكر على انها اذا رأت الدم بعد تمام اعتدالها
بالحائز لا ينتقض عدتها حيث قال عند قوله ثم رأت الدم في ثناء العدن وانما يوافق ما روينا عن
عن الصدر الشهيد فانه كان يعني بانها لو رأت الدم بعد ذلك على صفة رأت حيضاً ونعني بطلان
الاعتداد ان كانت رأت الدم قبل تمام الاعتداد بالاشهر ولا يفي بطلان الاعتداد بالظن ان كانت
رأت الدم بعد تمام الاعتداد بالاشهر **قوله** ولو حاضت حبيضين ثم ابست اي القطع وزها وهي في سن
الايام سباً نف بالشهر او قول الاستئناف مشكلاً لانه لو ظهر ان عدتها بالاشهر من وقت الطلاق بالحبيضة
التي قبل الايام مشتملة على الوقت ويجب ان يكون محبوا في العدن في وقت كذا في الحائض فلت انما انجب

شبهة

ن الاعتداد

ن الزيادة

ن وذلك

ن بالاشهر

من العدة من حيث قيامها مقام الحيض لا باعتبار ذاتها بل ان شرع عند عدم الحيض قاله
الله تعالى في نكاح الميسرة ان قال فعدت من ثلثة اشهر ولا يقوم الشيء مقام عرقه
وقوله لا يقدم ما مضى من الوقت قبل لا يابس مقام الحيض لوجود الحيض في ذلك الوقت
حقيقة فلا يجب من العدة **قوله** لا يابس وجبت للتعرف عن راحة الرحم وان قلت لو كان
المقصود يعرف عن راحة الرحم لاكتفى بحضته قلنا انما وجب التعريف بثلاثة اشهر في النكاح
الصحيح لانه انما يتبين الحمل اذ هو يكتنفه فلا يتحقق بالوفاة كحضته فقدرنا بالثلاثة ليعلم
فراة الرحم اذ هو عدل معتبر في الشرع ضرب الابداء الاقرار والاعتراف بالحيض في حق ثبوت
النسب فيقدر بالاقرار الثلاثة صيانة للمعا على الاختلاف كما قدرنا في الصحيح كذا في الثاني
فان قلت التوفيق عن راحة الرحم اذ لم يحصل بالحضته الواحدة ان يتبين الحمل وجبت ان لا يكتفى
بما في الاشهر ايضا قلت قلت العدة لا يكتفى كذلك الا انما جوزنا الاكتفاء بما في الاشهر من الحيض
وهو قوله عليه السلام الا لا توطأ للحالي حتى يستبين كحضته ثم قد ذكر في الثاني فيما بعد انه
ان لم يكتف بحضته واحدة في العدة وان حصل توقف الوفاة لان الواحدة للتوقف والاثنية
لومة النكاح والثالثة لفقيلة الزمة ولو اكتفينا بالواحدة لم يحصل من المعاصد فهذا كلامه
قلت لو كان اشتراط الثلث للعدا لكان وجب ان يشترط في عد النكاح الفاسد والموطوء بالثلاثة
وام الاول انما دام النكاح المحتوم **قوله** من ثبوت عد النكاح وقد يقال بان شهرها بعد ثبوت
ان يكون ثلث حيض اذا زال الفواش يوم الموت كالاغنياء وان لم يكون باربعة اشهر في قولهم
وعشر ايام اراد بالموت **قوله** فصار كالحادث بعد الموت ولو احدث الحمل بعد الموت فعدت بالاشهر
في قولهم جميعا لان العبرة في حق وجوب العدة بالاجرة وبها وبالموت فاذ لم يكن حاملا عند الموت وجبت
العدا بالاشهر فلا يتغير بخلاف الحملين فرق بينه وبين ما اذا حصلت المطلقة بعد الطلاق قبل العقد
عدتها حيث يتغير عدتها من الحيض الى وضع الحمل والى جاذب لاكتفى من سنتين بان المقصود عن
الطلاق توقف برأة الرحم ووضع الحمل على الوقوف على ان اعتبار ادلى والمقصود من عد الوفاة
والعنف وفي هذا الاتفاق كذا في الضرورة **قوله** فان المقصود من العدة فانه عبادة لاف
فان قلت فقد يتحقق اذا كانت العدة من واحد بان وطى معتدته عن طلاق باين بشبهة
فانهما سلاطين بالاجماع اجيب بالمنع فقد ذكر في المبسوط وان كانت العدة من واحد
فان وطى معتدته بشبهة فلا شك في ان يتقضان بقاء واحد فلو انما في راحة الله عليه
في القول الاخر لا يجب في العدة بالسبب الثاني اصل **قوله** ولما انها مقبوضة في يوم حقيقة
بالوطئية الاولى قد نزل في حق العدة الى اخره مشكرا لما ذكر في الثاني في باب الاقامة انما لو اشترى
عبدا من رجل وتقا بضرها ثم تقابلها ببيع من المشتري قبل ان يقبضه البائع صح وجب النكاح المشتري
الى تجديد العدة لانه بعد الاقامة بد المشتري يكون لغيره وبما نحن فلا ينوب عن قبض المشتري لغيره

قبض الغصب هذا كلامه فقبض المبيع في الاقامة بعد الاقامة كقبض المتكوفة بالوطئية حكم النكاح
الاول بعد الطلاق ثم قبض المبيع لا ينوب عن قبض المشتري الثاني فكذا قبض المطلقة حكم النكاح الاول
يجب ان لا ينوب عن قبض حكم النكاح الثاني من المبيع وقبض المضمون لغيره وبما نحن في المبيع والزم
المبيع في النكاح فيجب ان يلحق المطلق الذي نكح في العدة بقبض المبيع لا بقبض الغصب لان قبض الغصب
مضمون بنفسه وهو من القيمة وانه اقوال من قبض المضمون لغيره وبما نحن في المبيع والذين في الرهن فجاز
ان ينوب الا على اسباب الادنى ولا يلزم من ذلك ان ينوب احد التامنين بسبب الاقوال في الثاني
في فصل المنقولات من كتاب البيوع ان القبض اذا كان انا به احدها مناب الاخر لان التامنين دليل
الثاني والمتناهيان ينوب احدهما عن الاخر واذا تغير انا به انا على ما تاب الادنى ولا ينوب
الادنى عن الادنى وانه ينوب ان قبض المشتري المضمون ما نحن يجوز ان ينوب مناب قبض شيء آخر مضمون
بما نحن نجا سرقا فقلنا في بناء احد التامنين مناب الاخر واثبتين لا بد **قوله** في بعض المواضع
ان في نكاح الشيء مشكرا واثبتين ثم يمكن ان يقال ان الاصل في باب النكاح فلو لم يمسك وجوب
المسكي بعارض صحة التسمية فلما قبض النكاح مضمونا بنفسه بالنظر الى الاصل اذ يعني بالمضمون
بنفسه الى المضمون بالقيمة في باب النكاح هو المشكرا فصار قبض الغصب اما قبض المبيع
والاصل فيه ان يكون مضمونا بالثمن والقيمتين من العوارض فيقدم قبض النكاح الذي هو مضمون
بنفسه بالنظر الى الاصل مقام كل قبض المبيع الذي هو مضمون لغيره بالنظر الى الاصل
مقام القبض المضمون نعم يشك ان القبض الثاني بعد العدة ادنى من القبض في حالة النكاح
لانه يمكن للزوج وطئها وفعلها حيث شاء استغنى ما داخل البيت والقبض في العدة
لا يمكن من ذلك فكان ادنى منه فيجب ان لا ينوب على الادنى ثم قوله بالوطئية الاولى يوم ثبوت
الوطئية في النكاح الاول وانما يست بشرط لان تعاد المسئلة على النكاح في العدة فانما يحتاج الى الوطئية
بل يكفيها الفلوة الصحيحة فانه اذا لم يخلق صحيحا تاكد المهر ولزمته العدة فلما اراد بالوطئية انتم الحقيقة
والكيفية والظن كونهما ممكنة من الوجه حكما كان عدم وجوب العدة حتى الشرع والله اعلم ثم ذكر في سورة
هنا بحثا آخر حيث قال فان قلت لو كان هذه النكاح الثاني قايما مقام النكاح والادخل لما وقعت
البيوتنة يصير الطلاق بعد النكاح الثاني كما لا يقع البيوتنة فيما اذا وجد الوطئية حقيقة بعد
النكاح قلنا فقد اعتبار فاسد فانما جعلنا النكاح الثاني مقام النكاح والادخل من كل وجه
بل اقتنا مقام الادخل في حق تمثيل المهر وجوب استيفاء العدة لا غير فلم يلزم من اقامته النكاح
الثاني مقام الادخل بعد ذلك لكن اقامته مقام في جميع الاحكام الا ان المطلق فائدة مقام الادخل في التمسك
المهر وجوب العدة الكاملة وغير فائدة مقام الادخل في غير ما نحن ان يصير الطلاق بعد المطلق بينهما
مع ان المطلق فائدة مقام الادخل في حق وليس الحكم فليعلم ان لا يلزم من اقامته النكاح الثاني مقام الادخل
في حق وليس الحكم اقامته في حق ان يصير الطلاق يعقب الرجعة هذا كلامه وفيه **قوله** انما المهر

الحق قبض المتكوفة بقبض المفصوب وجعل قيام القبض حكم النكاح الاول مقام القبض
 حكم النكاح الثاني كقيام قبض الفصوب مقام قبض الشرع ثم قبض الفصوب بنوب من قبض
 الشرع في حق جميع الاحكام فيجب ان ينوب قبض النكاح الاول من قبض الفصوب في جميع الاحكام اذ
 لا وجه للفرق وبطلان ان احد القبضين اذا تاب من قبض الفصوب في حق جميع الاحكام لا في حق بعضها
 فالجواب ان احد القبضين اذا تاب من قبض الفصوب في حق جميع الاحكام المنوطة في قبض وكون الطلاق
 معقباً للرجعة ليس من احكام قبض المتكوفة بل من احكام الحقيقة الدخول فلا يثبت قبض
 كونه مقبوضاً كقد وجد قبضاً فيثبت من احكام ما حكم نوعان اهلها منوط بكونه مقبوضاً
 وان يثبت على هذا القبض التام مقام قبض المتكوفة حكم النكاح الثاني والاول في منوط حقيقة
 الرطب وان لا يثبت بهذا القبض لعدم خطاط ما ينطبه وبه حقيقة الدخول وتزويج ان الموصوفين
 والمركب للمرأة انما هو القبض الحاصل بالتحلية الباقى في العن هو هذا القبض للقبض بالدخول الحقيقي
 لا تحلية الباقى وجوب العن فيرتب عليه احكام التحلية دون الدخول **قوله** وقول ان حقيقة
 فيما اذا كان مقتضاهم ان لا عدل وهذا لانها لا يخفى اما ان يجب هذا لاول الزوج لا يجوز الاول
 لقصور الخطب عنهم ولا الثاني لانه لا يتقدم هكذا في الكافي وفيه نظر لما ذكره من العن عندنا
 بوجوب ثابته الى اجل وجوب الخطب لزم غير قاصر عن الكفا في الصحيح والمذهب على انه صريح
 في فصل الحداد ان ثبوت العن لا يورث الى نوبه فكتاب الشرع لانها لا بد من معنى الاجل حيث قال ولا هذه
 على كافي وانما بانها مسلم او ما فيها ولا على صبيته لان الحداد وجب فعلا لله ثم وبما يخاطب باراء
 حقوقهم ولا يلزم من العن لا بد من اجل قبضتها في قولنا لا يورث الى نوبه للخطب بخلاف
 لحداد هذا كلامه وسبب كون ما الله وهذا نصريح بان العن ليس من باب الخطاب
 فقصور الخطب عن الكفا في لا ينافي وجوبها وجوابه انه لا ينفى لقصور الخطاب لانهم لا يهلون
 لخطاب الشرع حتى يبرأ منهم مخاطبون بالحرمة بل منسأه ان ديانتهم على خلاف حكم السلام رافعة
 لحكم الشرع عنهم لقوله عليه السلام انكم وما يدينون فهم وان كانوا مخاطبون بالحرمة ولكن
 ذلك ما اذا لم يقتدوا على خلاف حكم السلام اما اذا اعتقدوا الخطاب لزم ايضاً قاصر عنهم العن
 وان لم تكن من باب الخطب فشرعاً ثابته بديل الشرع والبريد قاصر عن الكفا اذا اعتقدوا على
 خلاف حكم كانه غير نازل في حكمه في احكام الدنيا لم يشك في بان ديانتهم اذا كانت رافعة
 لخلاف الشرع كان عدم وجوب العن في الشرع وفي الزوج جميعاً لقصور الخطب عنهم اذ لو لم يكن
 الخطب قاصر عنهم لم يكن اعتقاد الزوج ما نفعاً لشرعته العن في صفه اداء العن ما شرعته حقيقة
 بمعنى استتد يمكن من استحقاقها بل بمعنى انه شرع لا احترام
 في حق من هذه العن في حق الشرع وفي حق الزوج على فصول الخطاب
 اعتباراً وفي حق الديانة الدافعة له فلم يكن التفصيل مني فالظاهر ان هذا التعليل مني لم يجعل

لا بد من الدخول بالقبض وكما هو جلي في كتابنا في وجوب العن فانما في احكام كونه مقبوضاً

الحار اهلاً للخطب في حق الشرع لان المطلوب من حق الشرع هو الثواب على تقدير الاشكال
 لا العقاب على تقدير الامتناع والحار ليس له اهل للثواب والله اعلم **قوله** ولان العن حيث
 وجبت كان فيها حق بغير دم وهذا التعميم بشكل بعد الوفاة كما يحكي النفر ان احتساب المتوفى عنها
 زوجها في الشرع لا يخفى الزوج وانما يكون في الزوج ان لو كان في براءة المتوفى عن براءة الرجم وكذلك
 بديل وجوبه قبل الدخول وعدم ارتباطه بالقبض وجوابه ان عتق الوفاة تحت الاصل لم النكاح لست
 ينقطع بمره ولا تعقد غير الزوج الاول مكانه لمره فلو كان عنه وهذا كله في الزوج وما ذكرنا
 احتساب المتوفى عنها زوجها في الشرع لا في حق الزوج معناه ان حق الشرع فيها غالب فكانه ليس
 للزوج فيه حق لان حق الزوج منعدم بالكلية والله اعلم **قوله** متى كان محلاً للتملك فان قلت
 العبد المسلم محلاً للتملك مع ان العن يجب حقه **اجيب** بان العن من نواحي النكاح
 والعبد منفي عن اصل الحرية في حق النكاح فكذلكها ولكن قل ان يقول لربي ايضاً
 منفي عن الارسية الاصلية في صحته الاكتم بما بينهم كن لهم ولو كانوا في حكم الجاد لما صح مع ان
 العن من نواحي النكاح في كان اهلاً للنكاح كان اهلاً لنا ايضاً **قوله** واما المتوفى عنها
 زوجها فلقوله لا يكل لمرأة ان تؤمن بالله واليوم الآخر كد علمت فوق ثلثة ايام وبنائها
 الاعلى زوجها اربعة اشهر وعشر وهذا محال فان مقتضاها اطلاق الحداد للمتوفى عنها زوجها لانه
 استغناء عن النجوم والاستثناء من النجوم اطلاق الكلام فيه وانما الكلام في الايجاب والحديث لا يورد
 عليه **اجيب** بان قوله لا يكل في الاطلاق الاحكام في اطلاق الاحكام في الاحكام فيكون
 الاستثناء اثباتاً للحداد فصار تقدير لا حداد في علمت فوق ثلثة ايام الاعلى زوجها فانها
 حداد اربعة اشهر وعشر فيكون هذا اخباراً بالحداد المتوفى عنها زوجها فيكون واجباً لما ذكرنا في الكافي
 وجب تقديره ان نفي الاحكام في الاحكام في نفي عنه والاستثناء عن النجوم يقتضي الاباحة
 لانه استثناء عن خطبه والاستثناء عنه يوجب الاباحة ولو سلم فنفي شرعية الاتي وجوده والا
 يلزم للفقهاء في الاستثناء الشرعية لا الوجوب كانه قال الحداد غير شرع في علمت فوق ثلثة ايام
 الاعلى زوجها فانها شرع اربعة اشهر وعشر ولو قال كذلك يقتضي الاباحة دون الوجوب الا ان يقال
 لما كان قوله لا يكل محتملاً لنفي الاحكام بصور الخبر قلنا عليه بديل ما روي عن النبي عليه السلام
 انه قال الاعلى زوجها فانها شرع اربعة اشهر وعشر وهذا **اجيب** بان قوله لا يكل محتملاً لترك
 الغريم وتركه ايجابه فيكون هذا استثناء في الايجاب فيكون ايجاب لان الاصل ان يكون المستثنى من
 جنس المستثنى منه وفيه نظر لانه يستلزم ان يكون الاستثناء من النجوم ايجاباً في جميع المواضع فلو ان
 ان تحريم الشيء يقتضي وجوب ضيق اذا كان له ضد واحد وايضاً الاستثناء من الاستثناء فيكون الاستثناء
 في ايجاب الغريم نفياً للوجوب ونفي وجوب بالتزويج لا يقتضي وجوب تركه فدرجاب **قوله**
 لا يكل في الحديث بديل على شرعية الحداد للمتوفى عنها زوجها اما وجوب بديها فما روي عن النبي

في المصنف ان تخضب بالحناء واسم المصنف المشهور والمتوفى عنها زوجها ما روي انه عليه السلام
 قال لا على زوجها فانه كذا رتبة اشهر وعشر ايام عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتوفى عنها زوجها
 لا تلبيس المصنف الثياب ولا الحلي ولا تخضب ولا تتحلل **قوله** ولنا روي ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال ان تخضب الحناء فان قلت هذا جائز قوله فيقول قل من حرم
 زينة الله التي اخرج لعباده الثياب والحلي وما يتحل بها والاستفهام لانها رتبة **قوله** الآية مخدوشة
 بالحبر والذهب والفضة فانما من الزينة والتحليل باجماع ائمة التخصيص لما ياتى به الواحد **قوله**
 ولنا يجب اظهار التماس في عاقبة نعمة النكاح فان قلت كيف يجوز اظهار التماس في
 وقد قال الله في كبرياتنا سوا علم ما فاكم ولا تفرحوا بما اناكم قلت انما يلزم في الجوانب
 المتأخر من الزينة الاسرار المطلق المطلق عن السكر كذا في المدراس وفي الكافي المادام الزينة
 مع الصبر كذا في ابن سعد موقوف ومرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم قوله لا تفرح بما فاكم
 الشرع قلت بل يخاطب حقوقه التي في الرضا اذ الكافر اهله الحكماء الاصل وهو العقب
 على الفعل الا يرى انها مخاطبة بحسب الزينة والربا وانما يخاطب حقوقه التي في العقب
 فكان المصنف اختار **قوله** من اختار رباب الزينات كالعبادة ولكن غير صحيح عم
 لكم في الاحكام عن الكافر مطلقا والتعليل بقوله لا تفرح بما فاكم حقوق الشرع شاهد
 على عدم وجوب العن على الزينة مطلقا غير مفيد لعدم اعتقاده وقد قيل المصنف بذلك
 فحاش **قوله** لانه ما فانه نعمة النكاح ليظهر التماس في هذا التعليل فانه في القاء
 لما روي انه عليه السلام ان تخضب بالحناء فانه لعمومه تنبأ له كرمه فانه بان
 وجوب الاحكام معلول بانها رتبة نعمة النكاح وبان من الاشياء داعي الزينة
 وهي ممنوعة عن ذلك في العن وفي الولد والمصنف عن النكاح فاسد ان لم يوجد التمسك الاول
 وقد وجدت الثانية والى الاول ان اسم المصنف باطلان لا يتناول ام الولد والموطاة
 بنكاح فاسد لان عن ام الولد رتبة الاستبراء من حيث انها يجب بعد زوال مكره الحيض فلا يخلف
 بالحيض والوفاء والى الثاني بحسب واحد عندك في فلا يدل تحت مطلق اسم المصنف والعن على
 الموطاة بنكاح فاسد حتى يجب بالاحكام بالاصالة فيكون تابعة في باب العن فلا يثبت ولها مطلق
 اسم المصنف واما في الثاني فقد ذكر ان رجلا انكح فكمه ولبس علة لما ذكرنا من دوران وجوب هذه
 نفوت نعمة النكاح ولكم بدور العلة لاسم كذا في مسئلة الاستبراء وفيه نظر لان الاقضاء الى الحرام
 اعتبر موجبا للزينة في موضع الاية انما هو حرم وطئ المرأة قبل الاستبراء حرم الدواعي البنية
 لا اقضاء لها اية وكذا حرم الدواعي في الاعطاف فيه لان حرمه الوطئ فيه ثابت حتى لا يفقدوا
 في الحيض كان اليك ان حرم الدواعي كونه لم يحرم لقوله عليه السلام بكل الرجل من امراته لها في كل
 شيء الا الجماع ولان الدواعي فيه لا تقتضي الى الوقوع لانه زمان نفوة وحرمة النكاح للمصنف ثابت فعلا

ن

لكن ركن العن هو حرمة ثابتة الى اهل تنقضي واكتفى عن هتكها يجب احتراز عن الوقوع في الحرام
 فينبغي ان يحرم التزين عليها لانه مفض الى الحرام والافشاء اليه عن التزين لانه لو كان حكمه
 لما كان عاملا بدون النص وهو محل بدونه للصبيته والمشرقة قبل الاستبراء فاجاب
 ان الطبيب ونحوه اعتبروا بما الى الجماع في حق الحرام حتى حرم عليه ذلك ولم يعتبروا بما في حق
 المصنف حتى حل له التزين والتطيب فام الولد والموطاة بنكاح فاسد لو اعتبروا بالحرمة عليها التزين
 والطبيب ولو اعتبروا بالمصنف لم يحرم فلما تضمنت الاصلان علمنا بالاصل وهو الاية قال
 الله في قل من حرم زينة التي اخرج لعباده وبني جلالته في حق المصنف عن النكاح صحيح غير ان حرم
 التزين عليها بالنص الذي روي ان يقال ان التزين من حيث انه داعي الى الجماع فينبغي ان يحرم ذلك عليها
 ومن حيث انه قاصر في الاقتصار اذ ليس اقصا في كافتها القبلية المسرعة ان لا يحرم
 فلما تضمنت الجملتان علمنا بالنص المتفق لانه في التزين او يقال روي الجماع عن المشرقة او القلة
 انما حرمت عليه من بشرة الوقوع في الحرام وفي التزين والتطيب بشرة الشهوة لغرض من الاقضاء والتزين
 هو الشهوة دون الدواعي او يقال من العلة ضعيفة لما فيه من فصول معنى الدواعي الى الجماع فاذ يابى
 بمزيد كالحمار التماس في عاقبة نعمة النكاح اعتمدت والافلا وفي ام الولد والموطاة عن النكاح فاسد
 لم يوجد المصنف يعتبر نعم تامل ان يقول زوال فرائض لم الولد اعتبر بزوال فرائض النكاح عندنا حتى
 او جينا عليها التزين بنكاح حيض كالمكوهة وفقدت فكلما اعتبر بزال راس النكاح في اصل العن
 وجب ان يعتبر به في وصفه وهو الحداد وذكر ان الفرائض نعمة فينبغي ان يجب التمسك بها سواء
 او بغيره وجواب ان فرائض ام الولد وان كان كفراش النكاح وحيث ان النسب ينشأ عنها لم
 دعوى وكمن فرائض ام الولد ضعف من فرائض المكوهة حتى يتفق نسب ام الولد بغير التناول الثاني
 ويحتاج في نفي ولد المكوهة الى الدعوى وكذا لا يجب له ان ينقل فرائض ام الولد الى غيره بالانكاح ولا يجب
 للزوج ذلك من حيث ان اصل الفرائض مشتركة بينهما سواء في اصل العن ومن حيث ان
 فرائضها يتفاوت في حق وضعا فظهرنا اتفاق بينهما بما يجب للحاد في حق الفرائض دون
 ادناها **قوله** وطلقا لما تافان قيل او طلاقا بينا اما الموطاة رصيا بقية وانه يعتبر بالان
 المطلقة زوجها ولم يقدرا كذا في سورة الكهف ولكن قد تم انه ليس بزوجة ان يفر بالمطلة الرقيقة
 وانه يعتبر الى ان المطلقة الرجعية في حكم السوك كالمكوهة الا ان يقال بان المصنف علة المسافر بان على السوك
 الرجعي يستعيد العن الى وقت الطلاق فيظهر للممة من ذلك الوقت فلو سافر فلا رجعية لم لم يراجعها
 ظهر ان المسافر كانت مع الاجنبي ولان من خلا ان الثابت بالاعتناء ثابت من وجه ودون وجه
 فاطمنا في حق ابتداء السور دون بناءه على الجاهل البتة وعدمه **قوله** معناه
 اذا كان المقصد ثلثة ايام ايضا الا ان المقصد اذا كان اول من مدح السواختار المقصد
 والحاصل ان كان بينهما وبين مصرها اول من السور ان كانت رجعية سواء كان في الحرام

اول مرة بعد حرم اول ان الذبوع اولى وان كان اجل الطرفين في السور والافردونه اختار من ماردونه
وان كان واحد من السور فان كانت في الفان مفتت ان كانت ورعت حرم او غير حرم كل الزوج
اولى وان كانت في مصر لم يتردد في غير حرم وان كانت حرم لم يتردد عند الى حنيقة رتبة الله عليه
وقال لا يخرج وهو قول الى حنيقة رتبة الله اول اول في الاخر اظهر **باب ثبوت النسب**
قوله وكان العلق قبله في حال النكاح كان قبله ضروري ان البني في حال ثبوت غير ثابت قلو قال
فكان العلق في حال الطلاق بعد النكاح كما هو المقرر في الطامع اولى وجوابه انه لم يرد
بقوله في حال النكاح انما انعقاد النكاح بل حال قيام النكاح **قوله** والنقص ثابته بان
تزوجها وهو بالزمان في الطامع القياس ان لا يثبت النسب وهو قول زفر ويحذر رحمه الله الاول
وفي الاحتياط وهو قول محمد بن ابي نعيم لان ما يجتاز فيه وامكن اثباته من الزوج بان يجعل
كان تزوجها وهو على طهرها في الزمان والنسب ليعملون كلامها فيكون العلق حاصلًا بعد تمام النكاح
مخاربا للطلاق لان الطلاق لا يقع الا بعد تمام الشرط زوال النواش حكم الطلاق بكون العلق
حاصلًا قبل زوال النواش ضروري فثبت النسب وهذا ان كان نادرا فان ثبت ما يجتاز فيه فيجب
بناءً على هذا ان يرد هذا كلامه نقله الخارج ولا يقال في جعله محالًا بانها حمل امر على النواش
والحل على الصلاح واجب ما يمكن لان من ابتلى بيليين اختار اهوزها ولا يخفى ان جعلها حاملة
بعد الصيرغ اولى من جعلها حاملة قبل النكاح بالزنى نكاحا مل الحانية في الزنى المعلق
دون غيره فان قلت مثل هذا التصور ينافي فيما اذا ثبت بالولد لاكثر من ستة اشهر والمثل
بحال ما هو الا يثبت النسب على ما مر به في الخارج قال قوله ستة اشهر اي من غير زيادة
ولا نقصان لانه اذا زاد منها اي من ستة اشهر او نقص لا يثبت النسب قلت ان التصور
المذكور بعيد جدا فيعتبر اذا لم يكن له معارض وفيما اذا جاءت لاكثر من ستة اشهر عارضة والاضافة
الى اقرب الاوقاة فخطا بمكان ولكن هذا شكل مبسطة ذكرناها في الرجعة نقلنا من الطائي
وهو انه لو قال لا مائة اذا ولدت ولد فان طلق لما ثام ولدت ولدا اخر ستة اشهر
فما اذا ثبت نسب الولد الثاني منه ايضا لانا حكمنا بعلق الولد الثاني حال وقوع الطلاق
وحال وقوع الرجعية فائمة وهذا لانه يجتمعا انه وجب قبل ولادة الولد الاول ولم يحل الماء الى زها
لان سدادم الرحم فاذا وضعت الحمل انقضى حرم الرحم وصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل
وقوع الطلاق لان حكم الطلاق حال نزول الطلاق والبي في حال نزوله غير مطلقا نازا فثبت النسب
اجتماع هذا كلامه فقد عثر هذا النوع من النادر فيما اذا جاءت بالولد الثاني لاكثر من ستة
اشهر مع معارضة الاضافة الى اقرب الاوقاة ثم هنا جئت وذكر ان الطلاق هنا معلق على
النكاح وزمان الطلق من زمان العلق حتى لا يجتمع في نزوله الاولى لا ينبغي في الزمان
ويجتمعا الى العلق الى ارتداد ذلك معصلا لتقدير حقيقة في حوز لا يخرج لانه لا يولد من وقوع

المنطقة في الرحم ثم فران فيه بالسداد فحين ذلك لا يمكن تحققة في حوز بجى فاذا كان
كل من الطلاق والعلق عقيب النكاح بلا فصل لم يتردد تقدم الطلاق للمطابقة زمانه على زمانه
قوله فلا يهرم اجماعا بانك فان قلت ينبغي ان يهرم اجماعا لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطء
والاصل في الحوادث ان يضاف الى اقرب الاوقاة فتكون الرجعية بالتعلق طاق الستة كما لا يظن
باعتبار البائع الاقدام على الامام لا يظن به الاقدام على خلاف الستة كذا في الحاشي فان قلت البين
يثبت الرجعية بالولد الثاني فيما اذا قال لها اذا ولدت طالق فجات بولد ثم اتت بولد اخر من
بطن اخر لاقل من سنتين وانه رجعة بالفعل دون الاشهاد مع امكان ان لا يجعل واجعا بمسند
العلق الى ما قبل الولادة الاولى ولم يفسد الماء الى سداد لان سداد فيها فاذا وضعت الحمل انقضى
ثم الرحم وصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قلت نعم ولكننا اضطررنا الى اسناد علق الولد الثاني
الى ما قبله بعد الاول او بعد حال وقوع الطلاق على ما ذكرت ان كان ممكنا فمضى بعد جدا وكان
الوطء في العن كالمعتق والنات بالبيان فثبت به الرجعية بحيث لا يرد له وفيما نحن فيه
لا يبعد ان يكون علق الولد قبل وقوع الطلاق فلا يحتمل على وجه يكون تاد كالمسنة وسعد
الراجعة بالفعل بدون الاشهاد على خلاف الستة وفي الشرع فان قلت اين ذهب قولكم الاصل
في الحوادث ان يجال حدودها على اقرب الزمان قلت الحوادث انما يجال على اقرب الاوقا اذ لم يتق
ابطال حكم ثابت او ترك العمل بالمقتضى لان الطلاق الرجعي يقتضي البينة عند انقضاء العن
وهذا المقتضى يترك على تقدير الرجعة بهذا القطة **قوله** لان العلق بعد الطلاق لان الولد لا يبقى
في بطن امها اكثر من سنتين فان قلت المطلقة الرجعية اذا ولدت ولدين في الاول والاخر
لاكثر من سنتين لكان رجعية عندا في حنيقة واني يوسف ولولا امكان بقاء الولد في البطن
اكثر من سنتين لكان رجعية كما هو قوله محمد بن قيس لما جات بولد لاقل من سنتين حكمنا بانها من علق
قبل الطلاق فلا يتغير ذلك بتأخر ولادة الولد الثاني فجعل السابق منها اصلًا ويجعل كانهما ولدا
معا لاقل من سنتين وقوله عارضة ربه الولد لا يبقى في البطن لاكثر من سنتين محتمل على ما
اذ لم يكن هناك فراجح كذا في المسئلة وفيه نظر بقطع بان المطلقة الرجعية اذا ولدت لاقل من سنتين
لا حكم بالعلق قبل الطلاق لصحة الوطء في العن وزمان العن اقرب الزمان فيضاف اليه ان الرجعة
لا تثبت لمكان الشك على ما مر الا يرك الى قوله بولد فان جات بولد من سنتين مانت من زوجها وثبت
نسبة لوجود العلق في النكاح او في العن كيف ردوا العلق بين وجود في النكاح او في العن ولو كان
كان العلق مضافا الى ما قبل الطلاق في المطلقة الرجعية التي ولدت لاقل من سنتين لما صح التزويدها
ان علقها غير مضاف الى ما قبل الطلاق فاما لا محال وجوده في العن لصحة الوطء فيها فاذا امكن اضافة العلق
الى زمان العن وجب ان يضاف اليه كيلا يلزم بقاء الولد الثاني في البطن اكثر من سنتين فيكون واجعا
قول عارضة ربه لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بطل معزل مطلق غير مقيده بصور عدم

المراجعة **قوله** لا تنقض الزنا من المراجعة لانه الظاهر من حال المسئلة وانما يحتمل على انها تزوجت
 ما جردت منه لان الحكم بابقاء النكاح الاول عند الاحتمال لا يسل من الحكم بابتداء النكاح افر كان
 في الزوجين حمل امرها على الصلاح او نقول الكلام فيما اذا لم تزوج المرأة وفيه يحتمل فانه كما ان الكلام
 هناك كذا الكلام في انه لم يطاها فانه لو وطئها ثبتت الرخصة من غير تقدير هذا التكليف كذا في الحاشية
 قلت لا نسلم ان الكلام في انه لم يطاها كيف ومنى الوطئ على الخفاء لا يكاد العلم يحيط بنفي بل الكل
 في انه لم يعلم وطئها اما النكاح فمبناها على الظهور والاكتمال في جازان يحيط العلم بنفيه فاذا كان
 الكلام في عدم العلم بالوطئ جاز ان يجعل وطئها لاثبات النسب واذا كان الكلام في انما لم تزوج
 لم يصح ان يجعل ما كان لازما **قوله** وان جازت به تمام سنتين من وقت الوتة لم يثبت الي النسب
 لان الحمل حادث بعد الطلاق لفق المصنف تمام السنتين ولفق ان يثبت الصلح اجازت
 به تمام سنتين لانه مما يحتمل فيه فيجعل كانه خلقها وهو كما لو طأها فوافق الا نزال الطلاق فكل الزنا
 فاما وقت الصلح الولد على نحو ما فرض في المسئلة الاولى هو ما اذا قال ان تزوجت فخلق
 فزوجها ثم جازت بولد ستة اشهر من وقت النكاح وقد وردت بيانه فيجب ان يثبت النسب
 اذا جازت به الى تمام سنتين كما هو رواية الايضاح وشروط الطحاوي وشروط الانطوي **قوله** ان الحمل
 الام في قوله تمام سنتين بمعنى البعدية والتعقيب كما في قوله ان الصلح لا يكون الشك
 ان بعدد لوكها بدليل التعقيب بقوله لان الحمل حادث بعد الطلاق اذا ثبت
 بحدوثه يعني لا يكون الا ان يحتمل بالولد بعد تمام سنتين ومبناها على ما لا يخفى حينئذ توافق
 رواية الكتب ولا يشكل الفرق بين من المسئلة والمسئلة المذكورين اولها وهو ما اذا
 تزوجها بعد ما اذا قال لها ان تزوجت فخلق ثم تزوجها وجازت بولد ستة اشهر من وقت النكاح هذا
 ولكن عيان اكثر ترجيح بان نسب ولد المصنف البت لما يثبت اذا جازت به لاق من سنتين والاول
 وان قوله اذا جازت به تمام سنتين من وقت الوتة على ظاهره فالوجه ان يقال ان النكاح المذكور
 بعيد جدا لا يعتبر له الا اذا لم يتفرخ طلاق الظ ولا يخفى ان ابانة المكسرة عن النكاح حال من الاحتياط
 ايها طلاق الظاهر يتما اذا قضي ذلك الى ارتكاب المحرم وطلاقها بابتداء وقت الحائض كذا في كمال
 الاحتياط ايها وقت الوطئ والطلاق الطلاق البعدين الى ضرور الوطئ وانما في اخر الامر ومثله
 لا يعتبر من المسلم فاما النكاح حال الحائض فلكونه انتقالا في الزام الى الحلال ليس بعيد والابانة
 بعيد كونه انتقالا في الحلال الى الزام عندئذ الحاجة اليها والله اعلم **قوله** وله وجهان
 وطئها بشبه في العن فان قيل كان كذلك وجب ان يثبت نسبه من غير دعوى مع احتياط كذا
 في الحاشية قلنا هذا لا يمكن اثبات النسب احتياطاً لجهله والجهل يشبهه ازهد المطلق في جعله
 واحتياطاً لبدية اولي من غيره لان الوطئ بالبدية محتمل من كل واحد على سواء فتعذر تعيين الوطئ لعدم
 الرجوع وبدون تعيينه لا يمكن اثبات النسب اما الراد عليه فقد انتم نسبه لا نسب له

ثبت كسب التعقيب ويجعل والظاهر شبهة باعتبار اقراره بالنسب **قوله** واذا اقررت المعتدة
 بانقضار عدتها ثم جازت بالولد لاق من سنة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر كذا
 يبين حيث اقرت بالانقضاد ورجعها مشغول فبطل اقرارها وان جازت به سنة اشهر من وقت
 الاقرار لم يثبت نسبه وعند الشافعي ثبت حمل حال الولد على الصلاح ولما انها امتدت في الاخبار
 في رجوعها وقد اخرجت بعض عدتها وهو ممكن فوجب قبول خبرها ولما ولدت بعد ظهور مضي عدتها
 لم يلحق حملها ثم لا يثبت النسب كالتوزع وجب حمل كلاهما على الصحة لا مكان ان يحدث الحمل
 بعد الاقرار بانقضاد العدة **قوله** ويثبت نسب المتوفى عنها زوجها هذا اذا كانت بالغة الصغيرة
 اذا توفي عنها زوجها فان اقرت بمضي عدتها بعد اربعة اشهر وعشر اتم ولدت ستة اشهر لم يثبت
 عن نسبه وان ادعت حملها لم يثبت النسب لانها لم يثبت النسب وان لم تقر بمضي العدة
 ولم ترع حملها فعند ابى حنيفة ولحمدها الله ان ولدت لاق من عشرة اشهر وعشر ايام
 يثبت النسب منه والاولا وعند ابى يوسف رحمه الله ان ولدت لاق من سنتين من موت الزوج يثبت
 النسب منه والوجه ما بينا وذكر في بعض النسخ الخلاف على هذا والحق ما بينا كذا في الكافي **قوله** ويتناول
 كل معتد سواء كانت معتدة من طلاق رجعي او باين بالاشهر او باطيس ولكن الجواب في البين
 اذا ولدت لاق من ستة اشهر من وقت الاقرار وجب ان يكون بالجاب فيها اذا ولدت لاق
 من سنتين او تمام سنتين من وقت الطلاق لما عرفت ان المعتدة عن المطلق اذا ولدت لاق من
 سنتين من وقت وقوع الفقرة لا يثبت النسب بحدوث الحمل بعد الطلاق فلما يكون منه **قوله** وان ولدت
 المعتدة وكذا لم يثبت نسبه عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يشهد بولادتها رجلا ان قلت هذا الحكم يخص
 بمعتقد البتة بل الحكم في معتدة الرجعي كذا في صريح به في الجاه مع الصغير لقاضي خان ولذا التعليق
 ذكره المصنف من قبيل ابى حنيفة رحمه الله بقوله ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس
 بحجة مستلزمة الى اثبات النسب ابتداء فثبت ط كمال الجهة بين البين والرجعي نعم وضع المسئلة
 في المبسوط في البين حيث قال ولو طلق امرأة ثلثا او تطلقه بانية ثم جازت بولد بعد الطلاق سنتين
 او اقل وشهدت امرأة على الولادة والزواج بغير الولادة والحبل لم يلزم النسب لم يشهد به رجلا ان
 او رجل وامرأتان هذا الظاهر ولكن ذلك لا يدل على ان الحكم في الرضعي بخلاف المذكور لانه فضل الثلث
 او البين بالذكر لغير تب عليه قوله ثم جازت بولد بعد الطلاق سنتين او اقل لان ذلك في البتة اما
 في الرضعي فثبت نسب له وان ولدت لاق من سنتين لا يحال ان يكون ممتدا الظهر وليس كذلك للاشارة
 الى ان الحكم في الرضعي على خلاف هذا فتأمل **قوله** بخلاف اذا كان الحبل ظاهراً او صدر الاعتراف
 من الزوج لان النسب ثبت قبل الولادة وليس من ضرورة وجود الولد منها يعني اذا كان الولد من ضرورات
 نفس اللعان لم يكن اللعان منساقا اليه بل الى القذف لانه الموجب له لا وجوده وكيفية المكن من ضرورات
قوله فالقول بولدها لان الظاهر شاعرها فان قيل الظاهر شاعرها هذا ايضا لان الأصل في الحادث ان

يحال الى اقرب لاوقات تنسب مما يحاط في النية وظاهرها ايضا يتبين بظاهر حاله من حيث انه لا يباشر النكاح بصفة الفساد فان نكاحه لطبي فاسد وهل يحرم على الزوج بهذا الكلام ينبغي ان لا يحرم فان قيل وجبان يحرم لان هذا اقرار منه بتزويجها اياه وهي حلي وصار كما اذا لا تخرج ازمنه وجها غير شهود قلب الفرق بينهما بوجهين احدهما ان النكاح بغير شهود فاسد لاجلها له ونكاحه لطبي ليس بفايد لاجلها لانه لا يباشر بها حلي من الزنا والثاني انه وان اقر باطوره الا ان الزرع كذب في ذلك حيث اثبت النسب منه والاقراء اذا قابلت تكذيب من جهة القاضي بيطل كذا في الفوايد الظاهرية **قوله** واكثر مدة الحمل سنتان **فان قلت** اذا ولدت المبسوثة ولدين في بطن واحد هما لاقل من سنتين والا فلاكثر بحيث نسبهما عند أبي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله فلو كان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين وجبان لا يثبت نسبهما للتيقن بعلمه بعد الطلاق حينئذ اذا التوامان لا ينفصلان وقد يتقنا بعد موت علوق الثاني بعد الطلاق فكذلك الاول **قوله** بان بقاء الولد في البطن اكثر من سنتين جائز بطريق النذرة على ما روي في بعض الاخبار روى قد راسخ في رحم الله اكثر المدة بربع سنين واحكام الشرع الا ان كانت لا تبسني الا على ما روى في بعض الاخبار ما عمن وغلب فلا يمنع من اعتبار النذرة ضرورة وفي المسئلة المذكورة ضرورة لان لا يجدي من اثبات الولد لانه ما منع من ثبوت نسب الثاني تبعا له لان التوأمين لا ينفصلان ومن ضرورة ذلك بقاء الولد في البطن اكثر من سنتين والله اعلم **اجيب** لقوله تعالى وحمله وصاله ثلثون شهرا ثم قال وصاله ثلثون شهرا ثم قال وصاله في عامين فيقول وجها جعل مدتها جميعا ثم اصاب منها للفصل عاما بقوله وصاله في عامين وبقي للحمل ستة اشهر وهكذا اخوجه ابن عباس رضي الله عنهما في الشرح والتأخير ان النكاح بهذه الآية لا يخرج مدة الحمل مني على خروج ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وما ذكر في الرضا فهو يخرج ابو حنيفة رحمه الله فلا خلافه واما ان يقال للامه ان يكون المدة المذكورة لمجرع الحمل الفصلان ثم تعين الفصلان عامان ففي الحمل ستة اشهر وثانيها ان يكون المدة المذكورة لكل منهما كمالا لا لاجل المدة بل لاجل ان يكون اكثر مدة الحمل ثلثين شهرا غير ان قام المنقوص في حق الحمل هو حديث عائشة رضي الله عنها فتركتها موضع في حق الحمل لا مانع من العمل به في حق الفصل موجب العمل به فانما ابو حنيفة رحمه الله في مدة الفصل بالتأويل الثاني وفي اقل مدة الحمل بالثلاثة وعين الاول اخذ بالاحتياط في كل فصل اذا احتياط في مدة الرضا ان تكون المدة ثلثين شهرا وفي حق مدة الحمل الاحتياط في ان يكون ستة اشهر لثبوت النسب اذا اجازت بلسنة اشهر من وقت النكاح اذ انكحها ثم جاءت بالولد لستة اشهر من يوم تزويجها **قوله** والظاهر ان قاله ساعا او العقل لا يستدعي وقد يقال الفعل ان كان لا يستدعي اليه فلم يفرق بين طريق اخر عن السماع وهو التوقيف وانما يحل اثر الصيغة على السماع اذ لم يكن له طريق سوى السماع وانما يجوز **قوله** لانها لا تخل بالشراء **فان قيل** وجبان لا تخل لقوله تعالى الا على اذاجهم وامكنت يا نعم **قلت** لا يحل

لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والله في ذلك كالمالك في الحرة والحرم او على كذا ذكر في الكافي واخره عليه بانه ذكر في العدة ان الآية وارادة في الطاهر وجوابه ان الآية وان كانت وارادة في الطاهر فهذا الحكم يثبت في الامارة والاشارة في حقه كذا في حق الطاهر وفيه ان الآية لا تعلقها من العدة والاشارة والاشارة قوله الا على اذاجهم وامكنت يا نعم يوجب بطلان طلاقه بالعبارة او بالاشارة والاشارة للرجوع المحرم بعد طلاقه المعارضة وهي غير ثابتة **قوله** وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه ايضا في اقرب لاوقات والاقبال النسب يثبت بالسنة احتياطاً وشبهة العلوق الى ما قبل الشراء ثمانية ايام لان الاحتياط في موضع محتمل وجوبا على السواء لاني موضع يترجح احد الوجهين اذ المخرج في مقابلة المخرج كالمعدوم وهذا احد الوجهين وبطلان الشراء الى ما بعد الشراء راجح للرجوع **باب الولد من الحق** **قوله** اي الولد المقول في حقه من الحق فمن استغنيا مية او يكون من موصولة بخلاف صدر الصلة فيكون بدل استغنيا من الولد اي بائنه الولد الحق بقوله اذا وقعت الفرة الحكم غير مختص بوقت وقوع الفرة بل الزوجان اذا اتفقا حال قيام النكاح فالحكم كذلك الا انه مختص بوقت وقوع الفرة بالذكر اذ الغالب ان الخطوة لا يقع بينهما الا بعد الفرة **قوله** ولان زوج الام اذا كان اجنبيا يوطئه نذرا وينذر اليه سريرا فان قيل النفقة على الاب لا على الزوج الامام فاعطاه نذرا لا يفتره قلنا المراد به انه ينفقها وليقتصد الاضرار به ويقوم بمكانه **فان قيل** الصبي مظنة الحرمة بالنسبة لظاهره لا لا ينفق **قلت** ذلك من مكارم الاخلاق على خلاف عادة العقد الا ان عادة المروءة بقبض من يراحمه على زمة امراته حيث يمنع عن الاستمتاع بها واحكام الشرع مبني على ما هو عام والمعتاد ثم القليل ليقضي ان لا يثبت لاخت والاطالة او القصة ان كان زوجها اجنبيا عن الصغيرة حق الحضنة **قوله** الا الحرة من قبل الاب او من قبل الام اذا كان زوجها الصحيح والفايد بان تزوج ام الام اياها لا يزوج ام الاب **قوله** بالام **قوله** لانه قائم مقام سبيها لم تزوج فيدخل في ما لم يترقب في لانه لم تزوج حكما فلا يخالف القليل اطلاق الحديث فتأمل **قوله** ولا يقع الى عصبة غير حرمة يشير الى ان الغلام يدفع الى كل ولي حر او غير حر وموضع النص في الكافي حيث قاله فانما اولاد الاعمام فان يدفع اليهم الغلام مبتدلة بابن العم الاب وام ثم ابن العم الاب كمن ينكح الفرق بين ابن العم وبنات الاعمام والعاهات والاحوال والحالات فانهن يجوزن من حق الحضنة ذكره في الكافي وعليه لقوله لان قرابتهم لم يتأكد بالحرمة يشير الى ان ما كذا القرابة بالحرمة شرط لثبوت حق الحضنة فوجه بشرط حتى يثبت هذا الحق لا بنا الاعمام ولا حرمة معهم الا ان يقال قرابة العصبة قوة بنفسها فلا يحل الى مديها فاقرباية ذوي الارحام فضعيفه حتى لا يبرأ لهم مع وجود العصبة فلا يوجب حق الحضنة ما لم يتأكد بالحرمة **قوله** هذا الحق يثبت لمولى العتقة كونه عصبة مع انه لا قرابة له ولا بحرمة فانه ان يثبت لقربيبين ذوي الارحام ليس محرم **اجيب** بان مولى العتقة

في حكم القرب قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يورث المسلمون المشركين اي وصلة لوصلة وانه اعلم **قوله**
والام والجن احق بالعلم حتى ياكلوا حده ويشرّب حده ويستنج حده وقد يشكّل ما روى
عن ابي بكر رضي الله عنه في قصة عمر رضي الله عنه دعه عند يا حتى يشرب هكذا اقصى بغير الصفاية وهو
يدل على ان العلم من تركه عند حاجته يبلغ حيث قال حتى يشرب الا ان يراى بقوله حتى يشرب حتى يقرى
على الاكل والشرب والاحتياط بدلالة ان الترفع الى الام بعد ما يقوى في الدفع الى الاب لا يحتاج
الى التذبذب **قوله** المقام في دفعه فادشعا **قوله** فيبغى ان يصير الرجل احرى بالترفع في دار السلام
ذميا لا يصير ذميا بالترام المقام والمسئلة بخلافه وقوله ولهذا يصير احرى به ذميا ما دل بالخص
الحرى وهو المرأة **اجيب** بان الترفع الترام للمقام فيما يرجع الى احكام الكفر حتى لا يمكن من نقلها
وتقل ولا دما لاطلاق والذمة لا يثبت للحرى الا بمطابق الترام ولم يوجد ذلك بالترفع بحكم
المرأة فانها لا يمكن من احرار بعد الترفع اما الرجل فيمكن احرار بالطلاق **قوله** اذا دخل
المسا من مصر وتزوج فيه يصير مقيما بلانية فادشعا الفرق بينه وبين احرى حتى لا يصير ذميا بنفس
التزوج في دار السلام **اجيب** بان في ضرورة المسافر مقيما بنفس الترفع رويان قلنا
ان ينس قول له ولو سلم فالتا من احرى في دار السلام لا يكون دليل المقام ليقض الماشرة له في دار
فهم عدوله واخذ احرار منه مع الحيوان والصفار فالظاهر انه يطلق ثم يرجع الى دار احرى بخلاف
التا بل من المسافر فان الظاهر الترام المقام والطلاق ثم العود الى وطنه بخلاف الظاهر في حق لانه
في هذه البلدة كغيرها او احرى في غير حاله في دار السلام كماله في دار الحرب حيث يلحقه
من الحيوان في دار السلام لا يلحقه في داره فلا يكون ثم الرجوع الى داره على خلاف الظاهر في قصة **قوله**
قال عليه السلام من تأهل ببلدة فهو منهم وهذا يصير احرى اذا دخل دارا بان فترجع فيها ذميا
قبل هذا جواب التمسك بكونهم مستحقين وقالوا بان لا يصير ذميا لانه عليه الرجوع بالطلاق فلم يكن
ملتزم المقام **قوله** كما لو جيل البيع التسليم في مكان اذا كان البيع في مكان العقد وهذا العقد لا يبرئ
ما ذكر في الفتاوى ان من باع شعير او شعيرة بالقرية والمشتري يعلم ذلك يستحق التسليم في مكان المكان
العقد وان لم يعلم بذلك فهو بالخيار ان سلم في مكان العقد وان شاء فسخ العقد هو لو تعين مكان
العقد فاما ان لم يتبين في الحال فيمكن ذكر في السلم ما يدل على ان كل ما يجب فيه التسليم في الحال
يتعين مكان العقد للتسليم سواء كان البيع في مكان العقد او لا حيث قال وبيان مكان الايقاع وقالا
ليس شرط وان شرطه صحح والا تعين مكان العقد للتسليم لان التسليم واجب بالعقد فيعين مكان العقد
لتسليم كما في البيع ولو ان تعين مكان العقد بالاعتين ضروريا ولم يوجد ضرورة وجوب التسليم عليه
في الحال لم يوجد التسليم لا يصح الا بموافق فلا يتعين مكان العقد للايقاع الى آخره فقد اشار الى ان
تعين مكان العقد من ضرورات وجوب التسليم في الحال فيجب ان يتعين مكان اذا اوجب التسليم في الحال
كما في البيع سواء كان البيع موجودا في مكان العقد او لا اذا لم يوجد تعين مكان العقد هو وجوب التسليم في الحال

لا وجود البيع في مكان العقد فاشترط ان يكون البيع في مكان العقد لتعين مكان العقد للتسليم كما في
ما اشار اليه في التسليم واسد اعلم واما مسئلة الفتاوى في الترفع دليل على اشتراط وجود البيع في مكان
العقد لتعين مكان التسليم على دليل على عدم اشتراط ذلك لا يحتاج ان يكون بقوله والمشتري يعلم
بذلك الى آخره فهو غير مستقيم لان مكان العقد انما يتعين للتسليم عند الاطلاق وظهور المقام عن القرينة
وعلم المشتري بكون البيع في غير مكان العقد ثم الاقدام على العقد زكاه منه بآخر التسليم الذي هو مقرر فوجب
التسليم في الحال وان كان لا يحتاج بتخيير المشتري منه عدم علمه بكون البيع في عدم العقد فذلك لانه
انما يكون بالخيار لانه استحق التسليم البيع في العقد وقد ظهر له ان البيع لا يقدر عليه لكون البيع في مكان
آخر فله ان يصير الى ان يسلم البيع في مكانه او يفسخ دفعا للضرر عن نفسه كما لو اشترى عبد فابق قبل
التسليم حيث يتخير ان يصرح برفع او يفسخ دفعا للضرر عن نفسه بآخر التسليم وكان التخير دليل على
استحقاق التسليم في مكان العقد لا على عدمه **باب النفقات** **قوله** وعلى المولود له رزق من
وكسوتهن بالمعروف ذكر في الكشاف وان كان المرد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بليل
ما قبل الآية وما بعد ما فالمراد بوجوب اصل الرزق والكسوة على طريق الحاجة وان كان المرد منه المنكوحا
به ليل ذكر الرزق دون الاجر فالمراد حصل طعام وكسوة يحتاج اليها في حاله الارضاع لاصل
الفقعة هذا لفظه وباطلة فالتمسك بالاية لا يجاب لفقعة الزوجات على الرزق بحجة الزوجية على
ما ذكر في الكشاف غير مستقيم لانها لا تدل عليه بل تدل على وجوب لفقعة الوالدات المرضعات بسبب الارضا
وهو في المنع بوجوب لفقعة الولد على الوالد فيكون دليل على وجوب لفقعة الزوجات بالزوجية بوجه
ان شاء الله تعالى او بوجوب لفقعة المرضعات على المولود ولو تيسر الحكم على المشتق دليل على ان ما قدسه
الاستحقاق عليه لذلك كنهان دليل على وجوب لفقعة المرضعات بالرضا على الوالد بسبب الولادة
على وجوب لفقعة الزوجات على المولود بالزوجية فكان التمسك به مسكلا فالتمسك لا يصح
الا وان يراد به المنكوحات مطلقا ويكون المنع على الذي تلذ النساء له حقيقة او حكما بان كان
في فراشه محبوبات لاجل الولا دات له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الدليل عليه ان المنصف
رحم الله به النص على تفرد الاب بنفقة الولد رضيعا كان او غير رضيع ولا يخفى انما يستقيم ان يكون
المرد منطلق المنكوحات مرضعة كانت او غير ما فيكون موجب لاية وجوب لفقعة الزوجات على الزوج
بعده انهم يدين له وجب لاجل الولادة له فاذا وجب نفقته لاجل الولد فلان يجب نفقة الولد
اولى فكان في الآية دليل على وجوب لفقعة الزوجات ونفقة الولد ايضا هذا ولكن الآية ما
محملة بصلح من يحتاج على حاله ويلين دون الاخر والمحملة لا يصح الاحتجاج والله اعلم **قوله**
كل من كان بمجوسا بغيره كانت نفقته عليه بشكل بالو من فانه مجوس حتى المهرتين
في نفقته على رآهن وجوابه ان المجوس حتى المهرتين انما هو المالية دون العين اذ لا يستحق
بائع بالمالية اما العين فامانة حتى يكون الكفن على الراهن بعد حمانه والنفقة تجب لابقاء

العين وبنائة ولفقة الامة على صاحبها او يقال في الرهن من حيث الابقاء
منفعة المهرتين من حيث الاستيفاء فكان لوجوبها جميعا غير ان منفعة الرهن اكمل من
حيث انه يصير موقفا بالابقاء والاطمئنان والمنفعة بالابقاء لا يختلف بالحقيقة الحكمي اما منفعة الاستيفاء
بالطمي فهو دون الحقيقي بخلاف ايجاب النفقة على الرهن او على ايجابها على المهرتين وفيه
نظر لان المهرتين على هذا يكون قابضا للرهن كالمودع فيجب ان يلزم مؤنة الرد على الرهن
دون المهرتين كما ان مؤنة رد الوديعة على المالك لا ان رد منفعة القرض اية فلو كان
منفعة قبض الرهن من المهرين كان مؤنة الرد عليه وليس كذلك **قول** اعتبر في الحديث حالها
وفي النص وهو **قول** تعالينفق وسعة من سعة ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله
اعبر حاله فاعبرنا حاله من وجهه وحاله من وجهه فاجبنا عند اختلاف حالها فوق لنفقة المهر
دون نفقة المهورات علما بالنقص الحديث جميعا **قوله** فعلى هذا اذا كان الزوج معتبرا والمرأة
موسرة يجب على الزوج فوق نفقة المهورات وذلك تخفيف باليسر في الوسع وقد قال الله
تعالى لا يكلف الله شيئا يثقل كاهه وفي موضع آخر آلا وسعها **اجيب** بان النص يقتضي انتفاء
التخفيف باليسر في الوسع وقد قلنا بوجوبه فاننا لا نحتاج الى الزوج الا بقدر الوسع واما الباقي
فدين عليه من غير ان يحتاج به **قول** وهذه النفقة اي اعتبار حالها هو مقتضى نفقة او هذا الحق
موافق لنفقة المفق عليه فليصل معارضنا للكتاب **قول** ولنا ان المهر عوض عن الملك فلا يجتمع
العوضات وفي الكافة ولنا ان النفقة عوض عن الاحتياج للمهر عوض عن الملك لا يكون
عوضا عن البضع يجب جملته لان ملك البضع يحصل للزوج جملته ولا يجوز ان يكون عوضا عن الاستمتاع
لان ذلك تصرف في ملكه فلا يوجب عوضا هذا الكلام وفيه نوع تناقض مع مسبق في باب المهر
حيث قال ولو دخل الزوج بها لكان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر المجعل عند ابي حنيفة رحمه
لانها حبست عنه ما يقابل المهر لان كل وطئ تسلط على البضع المحرم فلا يجوز اخلاؤه عن شيء
يقابل اظهار الخطرة واخر ازع عن شبهة البدل والايابة وانما صار مؤكدا بالوطئة الاولى
لان ما دأبنا به من ان لا يصح من اجماع المعلوم فلا يمكن اعتبار جميعها للتوزيع والانقسام فاذا صار
شيء منه معلوما ما دام الاول فكانت منفعة عن تسليم ما يقابل البدل المسموعة بخلاف البيع
لان التسليم في كل البيع حصل هذا الكلام ووجه الخلف ظاهر لانه جعل المهر هناك مقابلا بالوطئة
التي هو تصرف في ملكه وصرح هنا بان التصرف في ملكه لا يوجب عوضا واما المهر مقابلا
بالملك ثم المهر اذا كان مقابلا بالملك لزم ان تكون المرأة ناشئة بمنع نفسها عن الوطئ الشبي
وجوابه ان المهر كان مقابلا بالملك حقيقة فملك البضع غير مقصود بذاته بل هو ملك ضروري ثبت
مترودة على الاستمتاع فكان استمتاع هو المقصود منه كما كان حبس نفسها عن الوطئ
الثاني جسا غايقا بل المهر حكما فلا يكون مبالغة **قوله** هذا احسن وفي لفظ الكتاب

ما يشر اليه حيث قال ان مرضت في منزل الزوج اي ان حدث لها مرض في منزل الزوج
احراز اذ امرضت قبل ان تسلم نفسها الى منزل الزوج حيث لا يبقى لها حق على روي
عن ابي يوسف فيكون ما في الكتاب قول ابي يوسف رحمه الله اختاره كقول الفتوى عليه
قول ولنا ان حق يبطل وحقها يتأخر **قوله** نعم وكمن قالوا ان التأخير لا الى وقت معلوم
يجري بغير الابطال وتأخير النفقة لا الى وقت معلوم فكان ابطالها فاستوى الجانبان ونزح
جانبا لصديق حاجتها الى النفقة الظهور ان حاجتها الى النفقة التي يتعلق بها بقايا المهر واس
من خاصة الى ابقاء الكتاب الذي لا يبال المهر بقواته **قول** وفاق الامم بالاستدانة الى آخره
قوله جاز ان يكون فاقه الاستدانة هو عدم سقوط نفقة الزوج فان الزوج اذا مات وقدر
الله النفقة ولم يأمرها بالاستدانة سقطت النفقة عنه ولم تؤخذ من تركته اما لو امرها بالاستدانة
فما لصح ان لا تسقط فكان الامر بالاستدانة تأكيداً لطلبها وهذه الفادة اولى بالذكر هنا يعرف بالتأكد
قول ان يمكنها احواله الغريم على الزوج ليشير الى ان نفقة الاستدانة على الزوج ليس باحواله الدين
عليه وذكر في الذخيرة ما يدل على ان نفقة الاستدانة احواله حيث قال قال شيخنا رحمه الله فائدة
الاستدانة لزوج رب الدين على الزوج بدون احواله عليه لان الاستدانة عليها يجب بالدين في ذمته
فاذا حصلت بامر القاضي فقد حصل الدين في ذمته بمن له ولاية تامة وهكذا ذكر في الكافي **قول**
لان النفقة صلة وليس بعوض عندنا على امر فبذلك الحكم الوجوب فيها الا بالقضاء **قوله** او كانت صلة
ولم يكن عوضا لم يستحكم الوجوب فيها بالقضاء ايضا لا يرى ان نفقة الاقارب لما كانت صلة لحضته
لا يستحكم الوجوب فيها بالقضاء حتى لا يصير ديناً بالقضاء بل يسقط بمجيء المدة قلنا فيه روايتان فقد ذكر
في زكاة الجاهل ان نفقة المهر يصير ديناً بالقضاء قلنا ان يمنع ولو سلم انها لا يصير ديناً بالقضاء كما هو
المذكور في سائر المواضع وان المذكور في الجاهل محمول على ما اذا استدان المقتضى بالنفقة وانفق من كسبه
فتكون الجاهل قايمة لقيام الدين بخلاف ما اذا لم يستند بالقضاء كالحاجة ووجوب نفقة تم بالحاجة فنقول
اراد المصنف رحمه الله بقوله ان النفقة صلة وليس بعوضا هنا صلة من وجه وليس بعوض من كل وجه
على ما نحو ما علل في الذخيرة على ما سلك **قوله** والصلوات تسقط بالموت كالحقة قبل القبض كالحق
وجوبها بالقضاء كاستحكام الحقة بالقبض ثم الحقة بعد القبض لم تنطل به بعد القضاء بها ثم الحقة قبل القبض
لا يجب والنفقة بعد القضاء يستحكم وجوبها فلا يلزم من سقوط الحقة قبل القبض في غير واجبة سقوط النفقة
استحكم وجوبها وايضا الدية يجب صلة حيث لا يقابلها عوضا الى مع انها لا تسقط بموت من عليه بل وجب
من تركه **قوله** كالحقة لا يوجب للملك الا بمؤكد وهو القبض قاس النفقة على الحقة لكون كل صلة واشترط
القضاء فيها اشترط القبض في الحقة وانه مشكك اما اولاً فلان الحقة صلة من كل وجه والنفقة للزوج
صلة من وجه كما ذكر في الذخيرة فاني نيقا وكيف يلزم من احتياج الصلة من كل وجه الى الموكدا احتياجا
اليه واما ثانياً فلان حكم المال وهو الحقة كاشترط القبض وانت اثبت في الزوج وهو النفقة

اشترط القضا، وحق شرط القياس فذكر في الفصل في الفرع بعينه، وأما ثالث فلان القبض في الحجة
شرط لثبوت أصل الملك، وأما شرط القضا في النفقة الزوجة لا يستحكم بالوجوب بحيث لا يسقط من الزمان
لا أصل فلو كانت النفقة كالحبة لا تحتاج إلى المؤكد لصل الوجوب احتجاجة الحبة إلى ثبوت أصل الحكم وهو
هناك، وأما رابع فلان النصوص التي تطبق بوجوب نفقة الزوجة والولد والوالدين مطلقة وكثيرا كط
النفقة لا يستحكم بوجوبها زيادة عليها بالقياس على الحبة، وأنه غير جائز، وأما خامس فلان اشتراط القبض
في الحجة معلل بموت الزوج، وفي إثبات ذلك الزام المتزوج شيئا لم يتبرع به، وهو التسليم وهذه العلة
فأثبت في النفقة لا أنها ليست بشيء يتبرع بل هي واجبة جزء لا يتجزأ لا ينقض عند احتلاف العلق
وأما سادس فلان القضا في النفقة لو كان القبض في الحجة لا يستحكم بالوجوب بل وجوبه لا يسقط
بعد القضا، وهذا إذا مات أحد الزوجين كما لو بطلت الحبة بعد القبض بالموت، وأما سابع فلان القضا
بالنفقة قد جعل مؤكدا للنفقة على حتى أنه يمنعها عن السقوط بمحض الزمان ثم اشتراط القبض بالموت ولا دليل
عليه سوى ما ذكر من قياس النفقة على الحبة ولا يخفى أنه لا يعرف بهذا الحكم أنه اشتراط القضا والمنع عن
السقوط بمحض الزمان، واشترط القبض بالمنع عن السقوط بالموت، **والقول** عن الأول فلان النفقة لو كانت
صلة من كل وجه لا تحتاج إلى المؤكد في ثبوت أصل الوجوب كما احتاجت إلى الحجة لثبوت أصل الملك
فلما كانت صلة من وجه احتاجت إلى المؤكد لاستحكام الوجوب علما بالدليل القدر الممكن، وأما ثامن فلان
فلان الأول الحكم المطلوب ثابت في النفقة هو الاحتجاج إلى المؤكد وأنه مشترك بينهما غير أنها تافهة في نوع
المؤكد بناء على تفاوتها في أن الحجة صلة محضة والنفقة صلة من وجه فقلنا باحتياج النفقة إلى المؤكد
في حق الاستحكام والقضا يصلح مؤكدا للوجوب بشرطه، ولم يكتف بالقبض مؤكدا كما في الحجة لعدم تمكنها من
القبض إذا كان الزوج عاجزا عن النفقة فيبطل حتما ولم يفرق بينهما أو حقه لفرق ما أوجب القضا
مؤكد للوجوب يعني حق الزوج في الملك وحدها في ذمة الزوج لو خذ منه بعد القدرة، وهذا يخرج كقوله
عن الثالث إذا النفقة والحبة لا استويا في كون كل صلة احتاجت لثبوت المؤكد احتياج الحجة إلى الحبة
ولما تفاوتتا من حيث أن الحجة صلة محضة والنفقة صلة من وجه قلنا باحتياج الحجة إلى أصل الحكم والنفقة
في استحكام الوجوب نعم لو كان صلة محضة لا احتاج إلى المؤكد في أصل الحكم والأدلة بخلافه، وأما عن الرابع
فلان النصوص التي وجوب النفقة ونحن نقول بها أنها تكون مؤكدا بحيث لا يسقط بمحض الزمان فالنص لا يقرض
الابتيكس إلا اثباتا فجاز أن يثبت بالقياس على الحجة احتياج ثبوت الإيجاب إلى المؤكد، وأما عن
الخامس فلان الحكم الواحد قد يعمل بكل شيء فتبطل اشتراط المؤكد في الحجة بكونها تبرعا لا ينافي
القبيل بكونها صلة، وأما عن السادس فلان في القضا بالنفقة نوع ضعف لا يقا بالموجب بعد
إذا النفقة تجب شيئا فثبت المؤكد للوجوب من وجه وهو استمرارها عن السقوط بمحض الزمان فهي في حق السقوط
بالموت كنفقة لم يعرض بها فلا يأمن عن السقوط بالموت إلا بالقبض، وأما عن **القول** إذا غاب
الرجل وله مال في يده رجل يعترف به وبالزوجة فضرر قلنا في ذلك نفقة زوجه الغايا في فخره وقد

يحتاج إلى الفرق بين هذا وبين ما إذا حضر صاحب الدين عريا أو مودعا الغائب فأنه لم يدره الحكم
بقضا الدين منه وإن كان معترف بالمال وبدينه والفرق أن فيه قضا على الغائب بقول الغير وأنه
لا يجوز وأما يكون قضا لان رتب الدين لا يمكن من الأخذ إذا طفر بحبس فقه في مال الغائب ولا قضا
في سلبنا بل هو عامة لان هؤلاء، أن يدوا أيديهم ويأخذوا ما يملكونهم إذا طفر وأجس قهرهم وإن
كان غايا **القول** لان المودع ليس بخصم في إثبات الزوجة عليه **القول** يجب أن يكون خصما لان
ما يدعيه المرأة على الغائب من الزوجة سلب لا يدعيه على حاضر خصما عن الغائب فكيف للدعي من اثبات
أنه كما لو ادعى غيبا في يد اثبات بسبب الشراء من الغائب ويرهن عليه فأنه ينفذ على الغائب والمحضر
لوحضر الغائب أنكر البيع لا يلتفت إلى أنكاره **القول** بان المحضر إنما يجعل خصما عن الغيب إذا كان ما
يدعيه على الغائب سلبا لا يدعيه على المحضر باعتبار ذاته لا باعتبار حاله البقاء والمزوجة ليست بسبب
النفقة إلا باعتبار حاله البقاء فأنه لا تزوج ولم يبق للزوجة بينهما يتهون الفرق بسبب من الأب
لا يثبت النفقة واجبة ولا يكون لها استحقاق في ماله والشهود لا يتوضون لبقاء الزوجة ولو استوى
لبقاء لا يقبل أيضا لأنه لا يحيط به علم الشاهد لا احتمال زواله في كل وقت والله إذا اتفق أن
المشهود به مما لا يحيط علم الشاهد لا يقبل الشهادة عليه وقبل إنما لا يقبل البينة على البقاء لأنه بناء
على الابتداء أيضا وفيه نظر وسيجيء وجهه إن شاء الله تعالى **القول** ولا ينفذ بنفقة في مال إلا
هؤلاء، أي للزوجة أو ولادة الصغار أو والده ووجه الفرق أن نفقة هؤلاء واجبة قبل القضا
وهذا كان ظم أن يأخذوا إذا طفر وأجس قهرهم فكان القضا عامنة لهم وأما ما وجب على الغائب
آخيه من الحرام فنفتهم تماما بقبضه والقضا على الغائب كاجور هذا اقترح بان نفقة الزوجة
تجب قبل القضا وقد صرح به في الذخيرة أيضا ولكن ذكر في الذخيرة قبل هذا أن نفقة الزوجة كالتح
قبل القضا، والرضا عندنا قال لان النفقة عوض من وجه صلة من وجه لا أنها بازاء الاجناس
وفي الاجناس ان كان حق الزوج من حيث الاستتاع واصلح امر المعينة ففيه حق الشرع من
حيث تحصيل الولد فالصيانة عن الزنا فمن حيث أنه فيه حق الزوج ان امكن جعل النفقة عوضا عنه
فمن حيث أنه حق الشرع وإقامة حقه مستحق على الحمل لا يمكن ذلك عوضا من وجه صلة من وجه فمن
حيث أنها صلة لا يصير دينا من غير قضا ولا رضا كنفقة الاقارب ومن حيث أنها عوض يصير دينا
إذا وجد القضا والرضا، علما بالليلين وهذا بين التناقض وجوابه أنه إذا بقوله لا يصير
دينا بلا قضا أو رضا أنه لا يستحكم وجوبه بحيث لا يسقط بمحض الزمان إلا بالقضا أو بالرضا
وان كان يجب قبله يدل على لفظ النص رحمه الله فيما بعد من قوله لان النفقة صلة فلا يستحكم الوجوب
فيها إلا بالقضا، لأنه لو لم يعلم يجب نفقتها قبل اصلا لم يفرق نفقتها قبل اصلا لم يفرق نفقتها مع ما هو
صلة من كل وجه كنفقة المحارم لا أنها لا تجب قبل القضا يجب بعده فيعتل جهته كونه عوضا نعم يشكل بأنه
إبراء المرأة زوجها عن النفقة قبل القضا، وبها والرضا لا يجوز وكذا الوضن عن النفقة للمرأة غيره

لا يجوز ولو كانت نفقة المرأة واجبة قبل القضاء بها او الرضا لصحة الابراء عنها والكفا لزوجها والبرص
في الفتوى قالت لزوجها انت برئ من لفتي ابدأ بالبرص لان الابداء يعتمد الوجوب وسببه وكذا
من ذلك ومنها وفي الاقضية ضمن المرأة غيره النفقة والمهر عن الزوج فضا لنفقة باطل لانه ضمن بالآخر
واجب النفقة لم يجب بعد الا ان يستمر كسبها اي الزوج مع المرأة اصطلي على شيء بقدر نفقة كل
شهر فضمنه رجل حينئذ يجوز لان بالاصطلاح يجب النفقة فصلا لهما **قوله** وانما يفرق من المحارم فنقتضهم
انما يجب بالقضاء لانه جهم في مثل لغيره وان الاختلاف في وجوب نفقة يفرق بين من المحارم لا يجب
اشترط القضاء لاصل الوجوب عند من يقول بوجوب نفقتهم فان قيل يكون جهم في محارم الى
زيد تامل وهذا ان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم قبل النكاح كما يدل عليه تمسك الفريقين على
سببي ان شاء الله تعالى وان كان الاختلاف في وجوب نفقتهم بالقضاء كما يشهد اليه لفظ الشارع
لم يكن لهذا التعليل وم ايضا يعرف بادي تامل الا ان يقول ارا يقول يجب بالقضاء بقوى وجوب
بحيث يأخذ من وجب له اذ اظهر من مال من وجب عليه وانما يحتاج لهذا النوع من القوة ايضا
الى القضاء لانه جهم فيه فيكون اضعف من وجوب نفقة الزوج ووالده والوالدين فيخرج في ثبوت
هذه القوة الى القضاء وانما نفقة هؤلاء فكأنه متفقا عليه لا يحتاج الى القضاء ليكون بحيث يؤخذ
من مال من عليه ولكنه لكونه صلة ضعيفة يحتاج في استحكامه بحيث لا يسقط بغير الزمان الى القضاء
ثم في استحكامه بحيث لا يبطل بالموت ايضا الى القبض فكونه جهم فيه لتعليل لاشترط القضاء
لقوى الوجوب بحيث يؤخذ من ماله بل رضاه اذ اظهر من له واذ صحيح لان كونه جهم فيه يورث
الضعف فيوجب الاحتياط الى ما يقويه والله اعلم ثم ذكر في الشاها ان عند قوله انما يجب بالقضاء
يعني ان لا ادعى ان يجب بالانفس الوجوب ثابت عندنا ههنا لفظ قلنا لان نفس الوجوب انما
كان وجب ان يلزم الاداء عند طلب من وجبه اذ نفس الوجوب ليس يقصود انما المقصود من وجوب
الاداء من وجوب الاداء فعل الاداء وبالحكمة ان نفقة المحارم لما كانت واجبة عندنا في حنفية رحمه الله تعالى
وجب على الاداء عند طلب صاحب الحق اما لو وقف وجوب الاداء على القضاء فلا معنى له ثم ذكر فيه عند
قوله لانه جهم لان عندنا في حق الله لا يجب بالقضاء وانما ايضا متفقا لاقا فم على ان القضاء
اذا صارت فضلا جهم فيه فاذا كان وجوب النفقة جهم فيه وجب ان ينفذ القضاء فيه بالاتفاق
فصل قوله لا سيما عندنا لم يقع موقعه حيث يشعر بان النكاح قائم عندنا في ايضا لكنه
عندنا اشهد فبانما وقد عرفت ان النكاح ليس قائم عنده وان الرجعة انشاء النكاح كاستدانة
له الا ان يقال ان قائم عنده حكما وعندنا حقيقة والثابت حقيقة ان ثبوتها **قوله** ولنا ان النفقة
جواز الا احتسابا في اخوه فيحل ما اذا اوى المولى امته بعد الطلاق ولم يكن لها ارضا قبله حيث لا يجب
النفقة لها على زوجها مع انها نصير محوس في حكم مقصود النكاح وهو الولد **قوله** ولهذا
كان لها السكنى بالاجماع **قوله** السكنى واجب على الله تعالى لا الاحتساب من جهة

الزوج بدليل ان المرأة اذا شرطت في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى يسقط النفقة وكان
لها السكنى فحين السكنى الواجب للعتق غير السكنى الواجب في حال النكاح كذا في المحاشية **اجيب**
بان المعتق كما يجب عليها السكنى بمعنى التزام بيت العدة وعدم الخروج عنها حق للزوج يجب على
الزوج مودة سكنى باعقلا لها حتى لو اختلفت على ان لا سكنى لها يسقط عن الزوج مودة السكنى
ولكن لا يحل لها ان تخرج وعليها ان تشاور المثل الذي كانا يسكنان فيه قبل الفقة والمراد
من السكنى في قوله ولهذا كان السكنى هو السكنى المستحق على الزوج حالها بغيره ان يسكنها
ويحل مودة سكنى بالاجماع الواجب حال للشرع بمقتضى التزام بيت العدة والقرار فيها فلا يرد **قوله**
ورده زيدا في ثبوت واسماء بن زيدا وجاه وعائشة رضي الله عنهم قالت تلك المرأة فقتلها لم
اي بر وابتها هذا الحديث ولين ثبت فتاويله ان زوجها فوج الى اليمن وكل خاه بان يتفق
عليها خبر الشيعر ثابت ذلك ولم يكن زوجها حاضرا ليقضي عليه شيء اخر كذا في الكافي وهذا التأويل
يخالف ما روي ان زوجها طلقها فانت النبي عليه السلام فقال لا نفقة لك الا ان تكون حاملة ووجه
الخلافة ظاهر وقد اوجب عن الحديث بما روي انها كانت سليطة يودي احمايا ولم يرد عندي تقديم
وهم رخصه زوجها ومثله يسقط النفقة **قوله** لان احتسابها ليس على الزوج بل على الشرع وفيه
نوع مخالفة مع ما سبق قيل فصل الحد من قوله ولان العدة حيث وجبت كان فيها عقابا بئرا دم
وقد ذكرناه **قوله** فان التبرع بعبادة منها من ان المتوفى عنها زوجها لانهامورة بضا
للشرع ولهذا ثياب على ذلك فهذا دليل على قوله بل على الشرع وقوله لا يرى ان معنى التبرع
عن براءة الرحم الى اخوه دليل على قوله ليس على الزوج **قوله** لقوله تعالى وعلى المولود له رزق
وكسوتهن بالمعروف وجب نفقة المصنفات على الاب وجب نفقتهم عليه بسبب ارضاع الولد لما لان الحكم
المرتب على المشتق دليل على ذلك باخذ كاشتقاق فلما وجبت نفقتهم عليه بسبب ارضاع الولد كما
لنفقة الولد لان ذلك اتفاق عليه معنى فكان ثابتا بالعبادة على ما صرح به في المندوبي ثم النص
رحم الله تمسك بهذه الآية على وجوب نفقة الزوجة جان على لازول وجب نفقتهم الزوجة وذكركم لاجل
يستقيم وقد ذكرنا **قوله** لانها غزرت لاحتمال عجزها **قوله** هذا الاحتمال غير معتبر لانه
ان الصغيرة لم يكن له مال ولا لايه يحرم الام على الارضاع وكذا لو لم يقبل الصبي الا ثدي امته
او لا يوجد من يرصعه قلنا في كل من المسلمين ووايتان قلنا ان يمنع ولو سلم فلا معتبر باضمال
الزوج بمقابلة ما يظن من صلاح الصبي لو لم يحرم الام في ياتين الصورتين **قوله** فاذا قدمت عليه
بالاجرة ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا **قوله** عليه بان ان كان منصرفا الى الوجوب
ديانة فيشكل لاحتمال فيما بينه وبين الله تعالى حيث لا يزوب عن علم شيء وان كان منصرفا الى الوجوب
قضاء فبالاقدام عليها لا يظهر الوجوب قضاء **اجيب** بان مراد ظهور الوجوب ديانة بالنظر اليها اذا قد
ظهرت قدرتها بالنظر اليها فليس بالوجوب ديانة اما قبل الاقدام عليها فلا ضلال بها عاخرة الا يحكم بالوجوب

ديانة ولا يفتى بالارضع حتى يتم بشكل باعرفاته الصبي اذا كان له مال صحيح استجارته من مال
الصبي وهذا الذي ذكره المصنف رحمه الله من قليل لانه الارضاع واجب عليها ديانة تمسك بقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولا بغير نفقة لان النفقة استجارا بما بال الصبي ايضا اذا لا يفرق بين ما اذا
كان للصبي مال او لم يكن فيجب الارضاع وجوبه ان الارضاع منقضي بالنسبة بالتمسك كالتكليف كماله في باب
الارضاع على الام ديانة مطلقا ورجوع التكليف بالتمسك بالتمسك بها بحد زوجهما واعمال اهل
بينهما فقيدها بما اذا كان في الارضاع بان كان الارضاع من اعمال بيت الزوج ولا يكون الارضاع
من اعمال بيت الام اذا اوجب عليه الارضاع واستجارته من رضيعه وذلك اذا لم يكن للصبي مال ما اذا كان
له مال فارضاعه ليس من اعمال بيته ديانة فلا يتناول النفقة الا بوجوبه عليه **قوله** وصارت كالاجنبية
في انه لا يجب عليه الارضاع وفيه ان ينفق ان كسبها طلاق قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وفيه ان
الاية تحول على اذ لم يقبل الصبي الاية اتمه او لم يؤخذ به وكان الاب عاجزا عن الاستجارة وفيه ان المص
رحم الله تمسك بهذه الاية على وجوب الارضاع على الام ديانة ولو كان محولا على ما ذكرت لم يستقر التمسك به
لا يجب الارضاع عليها ديانة مطلقا فالجواب بان المراد بالوالدات المنكوحات وبعد القضاء عدتها لا
منكوحه حقيقة ولا حكمها وذلك انها بعد القضاء عدتها تنحصر الى التزوج كونهما عاجزة عن التمسك
فلو وجب عليه الارضاع ديانة لم يمكن من التزوج كاستغائها بحد الصبي والرواية تقتضي صحة قالين
اقامتهما مع كسبها بحد الصبي فيقر به والقررة مدفوع فلا جرم حملنا الاية على المنكوحات بخلاف
الولادات فانها وان كانت مشغولة بحد الصبي فالارضاع الواجب على اهل من حمله هذه كانت
قادرة عليه متوجهة فيه **قوله** اذا كانوا فقرا شرط الفقر ولم يشترط عجزهم عن الكسب لانهم ليس
بشرط على ظاهر الولاية فقد ذكر في المبسوط يجوز المهر على نفقة ابيه وانه اذا كانا محتاجين وان كانا
قادرين على الكسب وذكر شمس لائمة الترخي في شرح الاب القاضى للحضبان ان الاب اذا كان كسوبا
والابن ايضا كسوبا يحرم الابن على الكسب والنفقة على الاب لا يلزم بشرط بقاء الابن ايضا وذكر شمس
الائمة اطلوا في شرح ادب القاضى للحضبان انه لا يجوز على نفقة الاب اذا كان الاب قادر على
الكسب واعتبر في الرحم الحرم فانه لا يستحق النفقة في كسوة قريته ولا على قريته الموصلة اذا كان كسوبا
قوله نزلت في الابوين الكافرين بدليل تقدم وهو قوله تعالى وصبيتهما بالوالدين حمله امه وصا
على ومن وصفا فيهما ان اشكرى ولو ادرك الى المصير وان جاءه ذلك على ان تشرك فيهما
كبد علم فلا تظلمهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من اتاب الى اى وصينا ان كان بكفرا
وشكر والديه فقوله ان اشكرى نفسه لوصفا وقوله حمله امه اعراضا عن حمله ابيه وصا على من
اى تزايه ضعفا لان اهل كلما زاد وعظم اذدادت الام فقلا وضعفا وان جاءه ذلك على ان تشرك فيهما
ما ليس لك به علم اى ما ليس لك بشئ ارايتى لعلم نفيه فلا تظلمهما في الشكر وصاحبهما في الدنيا معروفا
واتبع سبيل من اتاب الى اى سبيل المسلمين ولا تتبع سبيلهما فيه وان كنت مأمورا من جهة

في الدنيا **قوله** الا اذا كانا زوجهين يعني ان قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وان كان مطلقا يتناول المسكرين
الا ان قوله ان تشرك فيهما ان اشكرى ولو ادرك الى المصير وان جاءه ذلك على ان تشرك فيهما
قد تمسك بقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا في السير على الابن اذا وجد اباه الحربي في حق القتل
لا يقتله فلو كان اطلقا لم يخصا من الامة لم يستقر هذا التمسك وجوبه سببا ان شاء الله تعالى وايضا
مخصص قوله وصاحبهما بقوله اتانهاكم باولى من تخصيص قوله اتانهاكم بقوله وصاحبهما بقوله اتانها
عن ابواقي حق ما يقال في الدين قال الله تعالى اتانهاكم عن الذين لم يقاتلواكم في الدين واخرجكم
ولا يخفى ان هذا التعليل لا يتناول الحريات والمستامات الاية لا يقال منتهى حتى لا يقتل فلا قول
ما ذكر في الكافي حيث قال ولا خير المسلم الا الذي على نفقة والديه وولد من اهل الطرب وان اشاء مناديا
لان الاستحقاق بطريق المصلحة ولا يثبت الحق استحقاق الصدقة على من هو في ديارنا لا يرى انها لا يتوارث
وان كان على يد واحدة من اكثر فلا يثبت استحقاق النفقة لبعضهم على بعض **قوله** لان لها تار وبلد
مال الولد اى لهما حق التملك في مال الولد سمي حق التملك تار وبلد لانه ثبت بالتار وبلد حيث اقول قوله
عليك السلام انت وما لك لا يملك بحق التملك وقد يقال ان الحمد ايضا تار وبلد في مال النافقة حتى اذا وطئ
جارية وادعاه ثبت النسب مشمع انه اذا كان للفقير ولد وابن ابنه وان فالنفقة على الولد لانه
اقر في الذخيرة **قوله** ولانه اقرب للناس اليهما هذا التعليل ايضا مشكل لانه اقرب للناس اليه
وان مع الابن سواء في الوجب صرح به في الذخيرة مع ان النفقة لا تجب عليه مع وجود الابن فالاولى ان
يعين بالمجموع من الوجب والتار ويل الله اعلم **قوله** والنفقة لذي رحم محرم وقال ابن ابي شيبة النفقة
على كل وارث حر ما كان او غير حر لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك قال ابن ابي شيبة رحمه الله لا تجب
النفقة على غير الوالدين والمولودين ولنا قراءة بن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث مثل ذلك في الرحم المحرم
مثل ذلك فينفق المطلق بكذا في الكافي واعترض بان المطلق والمقيد هنا وراى في السبب المطلق وجب
عليه للوارثة لا ينفقونه لانه ذارحم محرم والمقيد يوجب عليه بالقياس المذكور والمطلق لا يحمل على المقيد في الاستبا
على ما عرفت من مذهبي في الاصول واجب بانه جواب لابن شيبة رحمه الله بناء على ما ذهبنا اليه في رحمه الله
فانه يقول باطل في الاستبا ايضا وانا على ما ذهبنا فاجواب عن تشكيكهم بعموم النص بخصوص بالزوجة و
المعتق فيلخص كل من هو غير محرم بالقياس عليها يجازع ان ليس محرم او نقول تقديم اجر في قوله وعلى الوارث
ذلك يوجب اخص ما عرفت ان تقديم ما حقه التار ينفق المحرم ويقد القارة المطلقة من قيد ذي الرحم المحرم
حصر النفقة على مطلق الوارث وقراءة بن توجب المحرم على المقيد والحرمان متناهيان في ينفق المطلق
بالضرورة وقديجاب بان الامة جملة لعدم امكن العمل بالعموم حيث لا يجب النفقة على الزوجة والمعتق
والعام متى لم يكن العمل بعموم كان مجزا فيكون قراءة بن مسعود رضي الله عنه بيان ضرورة باننا لا نسلم
ان العمل بالخصوص بالزوجة والعقود العام بعد التخصيص لا يصير مجزئا **قوله** ثم لا بد من الحاجة و
والصغر والاثوة والديانة والعجالة الحاجة وقالوا في طائفة العلماء انهم لم يثبتوا الكسب لا يسيط

في التمسك بالدين لا يتسكك لعبد المؤمن والمخالف **قول** ليتحقق ما بين الاعضاء بالاعضاء وقد يقال جاز
المقابلة يتحقق بين المذكورين ان يكون خرج بمقابلة خراجها والمقابلة بين الاعضاء الآخر ظاهرا
فقد جعل لنا في الشرعيات الشرعية الخاصة في الطلاق والبيع شكل حيث صرح الاصوليون بان الطلاق
يقول انت طالق فيقول قضاة فلو كانت هذه الالفاظ انشا في وضع الشرعية لثبتت هذه التفرقة
هذه الالفاظ عبارة لا يقتضاها بغير نية العموم في انت طالق اذ المانع منه بتوبة اقتضاها على ما عرف
حقيقة ولو قال لا سلطان لي عليك وتوضيح الفرق بين السبيل لي عليك فلا سلطان
ان مثل السبيل مطلق لا يكون الا بالخرج عن الملك المخرج عنه فان خرج الى اجل وفروع
الى احد فمقتضى احد نوعه بالنسبة الى السلطان فلا يستلزم الخروج عن الملك حتى يخرج ارادة الخروج
يتبين احد نوعه بالنسبة الى السلطان بمعنى اليد واتقوا لا يستلزم الخروج عن الملك فلا وجه
لارادة الخروج عن الملك **قول** واذا ثبت حق لانه يستلزم من ان وقت العلوق
فيكون اذ ملك وله فمقتضى وذكر الامام محمد بن المخلص في شرحه واذا ثبت من حق عليه لانه
النسب الى وقت العلوق وظاهر ان العلوق اقال المخرج من قبض الله وهذا مشكل لانه لفظا متعلق يدل
على اطرية الطارية لا لاسلتيه يمكن حمله على حقيقة مع كسنا والنسب الى وقت العلوق بان يكون هذا
الاستيلاء من اذ غيره بالكلية او بالوطى بالشبهة وحمل الحق على ظهور اطرية بعيدا كذا في حاشي
مولانا حميد الدين الكهنوي كميذمولا فافض الله سنك بزه قتل كان اراد بقوله وظاهر ان العلوق
حاشي ظهر ان العلوق مستحقا لولاية **قول** وان كان له نسب معروف لا يثبت نسب منه للتعذر
اعمال اللفظ في جازاه عند تقديره في حقيقة ويشكل بان قوله هذا يعني معروف النسب وهو
بولد له لو كان مجازا عن التخرج وجب ان لا يغيره ام ولد له كما لو قال هذا هو المشرك بخلافه
ومن هذا سبب الامام الهروي رحمه الله انه لا يثبت علما حقيقة لا بماز لان ذلك ممكن اذ النسب
قد ثبت من زيد بشهر من عمره والاب اراد بقوله علما مجازا هو المجاز عن الاقرار باطرية من
ملكه وبامية ولد له الامم التخرج المبتدأ فثبت امية الولد ايضا لان موجب قولنا هذا ابني كشيان
الحوية وامية الولد فلما جعل مجازا عن الاقرار باحد من جهة وهو حية جعل مجازا عن الاقرار بامية
الولد ايضا لان حق كتمان الاقرار وان كان لا يحتمل الانشاء فيحصل مجازا عن الاقرار باطرية وامية الولد
جميعا لان ذلك مجموع من لوازم الشره فلا اشكال او لقول في كلام المصنف رحمه الله تعالى
ان المقر لما كان كذا باثرا في مقابلة كتمان النسب من غيره لم يثبت النسب منه اذ كتمان الشرع
الغيب بادي حاله من كذب نفسه ولو كذب نفسه في مجهول النسب لا يثبت النسب فكذا
اذا كتمان الشرع غير ان كتمان نفسه على فعل فمما صرح الرجوع عن الحق وامية الولد غير صحيح فلا
يجل في الكذب فيكون محققا فيه فلما لم يثبت النسب لا كذا بصاد كان مجازا عن الاعاق
لان مجازا عنه حقيقة حتى يرد ثبوت امية الولد بل الحق ثابت علما حقيقة كما ذكر في الهروي ال

لان النسب لم يثبت بالرجوع والاكاد وذاك لما في محل الكل على الحقيقة واما علم
وللعبد نسب معروف فالتفتي الى فيه اشارة الى الغلام لو كان ابن عمه لا يثبت عليه
حيث يمكن حيث ان يراه المولى ابن العم لا اذ اخبار عن اطرية من حين ولكنه **قول**
فيجب ان يصير مقرا بحق ام الولد لا بحق كتمان الاقرار وام الغلام لا يصير حنا ام ولد **قول**
بالنسبة الى ام الغلام تحصيله ولحق على هذا الطريق من ابي صيغة رحمه الله تعالى وهو ان جعل
حاشي اذ عن التخرج المبتدأ لان حق ام الولد يحتمل الاقرار ولا يحتمل الانشاء **قال** اما جازا
يا فضل في الاجماع فان التفتي رحمه الله تعالى لا يرى البينة في المملوك سبب اطرية
حيث لا يثبت عليه عند بل يجب عليه اعتقاد فكانه اراد بالنسب ما يتم السبب المحض والنبوة
في المملوك ان لم يكن عليه اطرية فهو سبب النسب **اجيب** او صلة القرابة وقد يقال صلة
القرابة واجبة فلو كان اطرية لا يصل الصلة لوجب عليه التخرج كما قال الشافعي رحمه الله تعالى
فلا يثبت عليه كما هو هذا **قول** لان اطرية ملازمة للنبوة ولا يقال صحة الاستعارة
اذا كان المحل مع ما ينبغي عليه اللغة ولا النسب ان قوله هذا ابني ينبغي عن اطرية اطرية من حين
لمكنه كالتعريف هذا الشرط ممنوع كذا في الحاشية وما وقع في الهروي عن طريق الاستعانة
من قبل المعاني المشاككة في المعاني التي من قبل لا اختصاص الذي به يقوم الوجود
فاما شكل معنى فلا فليس به اذ لا بد من المشاككة في المعنى الوضعي بل اراد به انه لا بد
من المشاككة في المعنى الخاص المشهور الذي ينتقل لذهن من سماعة الى ذلك المعنى
وقد عرف حقيقة فيه ثم لا نسلم ان الاستعارة في هذا المعنى باعتبار المناكبة في المعنى
على زعم بل لا نقول الصوري هو اعادة المسبب من السبب واللازم من المزموم فلا
يجازع ان جامع بيني عليه اللغة وقوله المشابهة في وصف ملازم معناه المناكبة
والا نقول بطريق المناكبة دون المشابهة حقيقة لان بناء هذا الاستعارة على لا نقول
المعنى لا يخلو عن التكلف بان يراعى بالنبوة الاقرار بها اى لوية ملازمة للاقرار بالنبوة
كما هي ملازمة للاقرار باطرية فيجوز ان بالافراد بالنبوة الاقرار باطرية كتمان كل واحد
منهما لغير اطرية فالظاهر ان يبقى الا نقول الصوري بوجهين احدهما بطريق السببية والثانية
بطريق الملازمة **قول** حتى وجب على العاقلة في سنتين بلفظ التثنية لا بلفظ الجمع هذا كان مقيدا
بخط شي من الله كذا في الشرع **قال** ارشيد الدين يجب على العاقلة في سنتين فكذا لفظ
التثنية **قلت** اما يجب في ثلث اذا كان الواجب كل الدية اما اذا كان الواجب ثلثا واكمل في سنة وصحت
وما زاد على الثلث في تمام السنتين في السنة الثانية وما زاد على ذلك في تمام الدية في السنة الثالثة
ونسخ في قوله قطعت يدك مختلفة ذكر في بعضها يدك بلفظ النسب وفي بعضها يدك بلفظ المفرد
وفي قوله في سنتين ايضا خلافا لشيخ في بعضها بلفظ الجمع وفي بعضها بلفظ النسب لان ارشيد

فما عثرنا في لاقوى اصله العلة وفي الادي في العلة المؤكدة مع الاتفاق في اصل الدين فلم يبي
وصلها بالنفقة الاعتراف والدين وذا كالتارث ثبتت صلة هذا الدين وفي الكافي ان صلة الرحم
فرض ولكن القدرة شرط ولا قدرة للمكاتب على كتابة اهل لان الكتابة نوع عتق ولا قدرة له على الاتفا
بذلك فالاول لان مقصوده ان يعق جميع اهل بيته فلهذا لم يشر الى حرية كتحقق مقصوده وهذا كلامه وحين
بحث اما اوله فلا لانه للمكاتب قدرة على الكتابة حتى لو كانت عنده جازة اما ثانيا فلا شيئا يمكن ان يكتب
اذا مات ولم يترك وفاء يترك ولد مولود في الكتابة يبقى كتابته على كونه وان ترك ولد يترك
في الكتابة قيل له اما ان تودي الكتابة حاله او تزد رقيقا والفرق بين المفضلين ان الاجل يشترط
شرطا في العقد فيثبت في حق من دخل تحت العقد والمشتري لم ينفذ اليه العقد ولا يبرى حكمه اليه لا
بخلاف المولود في الكتابة لانه مستقل وقت الكتابة فيبرى حكمه اليه وحيث دخل في حكمه يبقى في كونه
هذا اللفظ وفيه تخصيص لعدم سريان العقد الى المشتري بل قد اشار في فضل اذ اشترى اياه الى
ان المشتري القريب كناية عن الكاتب كما ان شرط اعتاق حيث قال اذ اشترى المكاتب لانه قد
في كتابته لانه من اهل ان يكتب ان لم يكن اهل للاتفاق فيجعل مكاتبه حقيقة للصلة لغيره الامكان
الابرى ان لو كان مكاتبه للاتفاق يثبت عليه هذا اللفظ وشيئا يتحقق ان شاء الله تعالى في فلا يتم
الفرق المذكور بين شراء الاربع وشراء المولود والوالد واكوابا ما من الاول فدان المكاتب انما يكتب
كناية عن غير لان الكتابة الكتاب بالمال فيملك كثر ويصح الالة المكاتب لا يحل عليه في ضمن الشراء فليس
باعتب حتى لا يملك عليه البذل لئلا يكون تبرعا لخصا كالاعتاق وهما يملك الاعتاق لكونه تبرعا فلا يملك
هذا النوع من الكتابة التي هي ليست بكتابة بل نوع عتق فليس فيه معنى الكاتب واما من كان
فدان المولد المشتري كالمولود عند ابي يوسف رحمه الله في ان كل منهما يسقط في كونه بعد موته لانه وفاء
فيكون ان يحل الفرق المذكور بين المولد وغيره على صلها والمذهب الجهم واما الفرق على اصله في حقه الله
فثبت في الكافي بان شاء الله تعالى **قوله** واما العتق بالشرط فلا تسقط محض **قوله** صرح
في الكافي في باب الخلع بان الاتفاق من الاثبات حيث قال ان اشترى حابلا لخلع على لاجنبي صحى فخلع في
الترام المال بدلا عن العتق فانما يجوز لان اشترى البذل على لاجنبي في اسقاطات جائزة وفي الاثبات
لا يجوز الخلع من الاسقاطات والاتفاق من الاثبات الى آخره ما ذكره هناك ولين قال انه اثبات
من حيث اثبات القوة الشرعية بعد ما كانت معدومة واسقاط من حيث انه يزيل ملكه كالطلاق فصح
قوله لا تسقط اي اسقاط من وجه فيعتق بالشرط من حيث اسقاط ردها صرح بالمصنف رحمه الله
في كتاب الحبة في فضل من وهر بجارة الاحكام لان العتق بالشرط يتعلق بالاسقاطات المحضة
حيث قال والعتق بالشرط يخص بالاسقاطات المحضة التي يكلف بها كالطلاق والعتاق فقد جعل
الاتفاق من الاسقاطات المحضة وحكم بان العتق بالشرط يخص بالمحضة من الاسقاطات ثم قوله لانه
اسقاط محض في العتق منبسط بالكتاب فانه من الاسقاطات على ما جرى المقتضى في كتاب لو كان عند

قوله وكل عقد بصيغة الى موكله مع انه لا يقبل التعليل بالشرط اجيب بان المراد بالاسقاط
في قوله لانه اسقاط هو الاسقاط المحض وبذلك وقع مقتضى بعض النسخ فلا يبرى
العتاق لانه يملك من حيث ان الزوج ملكها في التعليل على ما يجب به في الاحكام والاثبات
فهو اسقاط محض في حق العتق لان التبرع لغيره هو الالة المكنى الذي هو حقه اما ثبوت
القوة الشرعية فلا ثبات الرب اياه فالاعتاق من حيث هو اثبات من وجه واسقاط من وجه بالانظر
الى العتق فاسقاط محض والتعليل تعرف من العتق وهو حق بقاء محض فيصير المالك بدل فيرجع الى العتق لانه
هو الاصل فيه وفي حقه الاعتاق اثبات فلا يكون الاجنبي مثله فلا يجوز اشتراط البذل عليه **قوله** لقوله عليه
السلام عند طائف جابن خرجوا مسلمين هم عتقاء الله فان قلت جازان يكون قولهم عتقاء الله **قوله**
انما الثمانين عتقاء الله **قوله** قال عليه السلام طلبوا القسمة وذلك دليل على ان المراد عتقا
من الرق لاسيما من النازقة **قوله** عتق حملها بتبعها هذا من فرما ذكره في الكتاب الولاء من قوله اذا تزوج
عبد رجلا منه لآخر فاعتق مولى الالة الامة ومضى حامله من العبد عتقت وعتق حملها وولادته لملولى
الام لا ينتقل عنه ابد لانه عتق على عتق الام مقصود اذ هو جرد منها يقبل للاتفاق مقصود اذ
فلا ينتقل حلاله عنه عنه علما بما روينا وهذا اذا ولدت لاقول من ستة اشهر من وقت الاتفاق
للتيقن بقيام حمل وقت الاتفاق فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر وكذا فولاده
لمولى الام لانه عتق بتبع الام لا يتصل بهما بعد عتقها فيتبعها بالولاء ولم يتيقن بقيام وقت
الاتفاق حتى يعتق مقصودا وان اعتق العبد حر الاب والابيه وانتقل عن موال الام
لان العتق هنا للمولد ثبت بتبعه بخلاف الاول هذا الكلام ولو كان عتق الحمل فيما اذ عتقت
الامة وجاءت بولد لاقول من ستة اشهر من وقت الاتفاق بتبع الام كما نص بهنا وجب
ان ينتقل منها الولاء الى الاب في الوجهين اذ الفرق بناء على ان عتق الحمل في الوجه الاول ثبت مقصودا
اذ الجنين جزء منها فيفتح العتق على جميع افرانها مقصودا فيكون معتقا للجنين مقصودا وفي
الاثبات ثبت بتبعه كمالا ينفصل عن حرة وله رقيق فلو كان عتقه بتبع الام في الوجهين لا يجوز الولاء
فيها اذ الاب والام بخلافه وجوابه انه لم يرد بقوله بتبعه انه يعتق بشرائه عتق الام اليه حتى ينفذ
ما ذكر في كتاب الولاء من انه يعتق باعتق مقصودا الى لا يطرق مرانه عتق الام اليه بل
اراد به والله اعلم انه يعتق بلا ذكر الحمل وتسمية في الاعتاق بل يكتفى بالاتفاق ودخوله في الاعتاق ذكر الام
وتسميها واراد بما صرح في الولاء يعتق مقصودا انه يعتق باعتق المولى لا بطريق السراية فلا
على لفظ الهداية انما الاشكال في لفظ الكافي حيث قال ان اعتق حامله عتق حملها بتبعها ان الصفا
حكمية اثباته في الاجابات تسمى الى الاولاد هذا كلامه فقد اشار بها بهذا التعليل الى عتق حمل
فيما اذا عتقت وهي حامل من جات بالولد لاقول من ستة اشهر من وقت الاتفاق بطريق السراية هذا
ينافض ما هو المذكور في الولاء وجوابه شيئا يملك الولاء ان شاء الله **قوله** ولم يوفق ذلك الى التسليم والقدرة على الاتفا

الى اثنين وقد يقال تسليم اثنين لكن تسليم تجارية كما لو باع او وهب نصف تجارية او ثلثها فانها تسليم الجزء
السابع لا يمكن الا بتسليم الكل فكما جاز بيع الجزء السابع وهبته فليجز بيع الاثنين وهبته ايضا
وكما سلم الجزء السابع تسليم الكل فكذا الاثنين فالاولى ان يحلل ان في اثنين عوض الاحتمال ان
يكون ابتداء جاز التملك لا يجامع القرب لا شد العار الحرم **قوله** واشترط بدل على غير المعق
لا يجوز فان قلت سلمنا ذلك لكن ينبغي ان يتوقف العتق الى ان يبلغ محل الى حد يكون من اهل القبول
كما ترى في طبع الصغيرة فقال فيه وان شرط الالف عليها يوقف على قبولها ان كان من اهل القبول
بان كانت عاقلة تعقل العقد قلت ذلك في صريح الشرط واما ههنا فالمسئلة المذكورة بطلت على ما
ذكر المال ههنا وصفا للاعتاق فلا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل فيثبت ولا يلزم المال
كما في طلاق الصغيرة على ما ذكرنا في الشرح وفيه نوع ركائز لان ما في خلق الصغيرة من قوله وان
شرط الالف عليها يوقف على قبولها ان كانت من اهل القبول لا يدل على ان خلقه يتوقف الى ان يبلغ
الى حد يكون من اهل القبول بل يدل على كونها اهل القبول في حال شرط المتوقف **قوله** على ما
في الخلق اي بطريق الاشارة حيث قال في آداب الخلق ان شرط بدل فخلق على الاجنبي صحيح
فعلى الاب او ابى فخلق فخلق وفي اشارة الى ان ما عد الخلق من العتق ونحوه من الاثبات لا يصح
اشرطاطات البدل في اهل الاجنبي او يراى به خلق جميع الصغيرة على نحو ما وقع كحالة عن المصنف رحمه الله
الى جامع في غير موضع من كتابه **قوله** فاما يعرف قيام كل وقت العتق اذا جازت بولد لاقبل من ستة
اشهر منه اي من وقت الاعتاق وفي الكافي فان ولدت لكثر من ستة اشهر لم يعق لانه لا يتيقن
بوجوده هذا لفظه وانه مشكل حيث حرج في كتاب الولاء بعتق الذي جاز به ولا اعتقه لكثر من ستة اشهر
من وقت الاعتاق على ما ذكرنا وجوابه ان العتق عبارة عن حرية الطارية على الرق المسبوبة عنه وحيث
الولد اذا جازت به المعتقه لكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق اصلية اذ لكل حادث فخصا في
اقرب الاوقات وهو ما بعد الاعتاق فيعتق هو او مثله لا يسمى معتقا وحيث لا يسمى معتقا فيكون من
لم يثبت حرية الطارية على الرق فيه لانه انما ثبت فيه هذه حرية اذا كان الولد في البطن وقت الاعتاق
يقين ولا يتيقن بوجوده وقت الاعتاق فيما اذا جازت به لكثر من ستة اشهر من وقت الاعتاق
والله اعلم **باب العتق من عبادة** واذا اعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر الى قوله وقال لا يتيقن
قلت الاتحاد في هذا متعارضة فقد روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده عتق كله ليس
شريكه وفي رواية فهو جرد ليس بشريكه روى عنه حماد بن عمار عن ابي عبد الله في عبده عتق بقبضه وعن
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شقصاله من عبده فان كان موسرا فخلاه خلاصه والا فعتقه ما عتق ورق
مارق فلما تعارضا اخبار وجب التصريح في القياس ووجه ما ذهب اليه الفقهاء من القياس مذكوره الكفاية
قوله عتق ذلك اي من ملكه ذلك القدر والا فاعتقه ليس بخراج لا لاقع ومعتق البعض عبدا
في جميع احكامه **قوله** وهو قول الشافعي رحمه الله اي فيما اذا كان المولى واحدا او كان المعتق

موسرا اما اذا كان موسرا بقي ملكه ان كان كما كان حتى يجوز بيعه وهبته **قوله** وهو والله الملك
ويقال لو كان الاعتاق هو ازالة الملك قصد اذون الرق لا بشرط التحقق التحرر المطلق المطلق
الى الكامل في الكفارات كمال الملك لا كمال الرق والامر بالعكس حتى يجوز اعتاق المكاتب عن كفاية
الرقوبة وان انتقض الملك حيث بقي مملوكا رقبة لا يدا ولا يجوز اعتاق المدبر واهل الولد لنقصان
بينهما لكونه مستحق الزوال البتة وان كان الملك فيها لهما ملكا فلو كان يدا ورقبة **قوله** وحكم التعرق
ما دخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حتى غيره فان قلت جاز التعرق في حق الغير باذنه وقد
اذن الشرع بهذا التعرق فجاز ان يدخل تحت ولايته قلت ولكن بابطال الرق لا قصد ازالة
الشرع جعل التعرق كفاية في القتل العيني والطهارة فلو كان التعرق كافيا في حق الشرع قصد ازالة
صلح جزاءه لانه وقعت في حقه يعلم ان المتصرف بابطال حق العبد وهو الملك قصد اذون في حق الشرع
ضمنا ولان العتق يوجب الولاء للعبد ولو كان ذلك نكرا في حق الشرع قصد ازالة حق العبد به
ولاية اذ الاعتبار للقصد **قوله** وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخير وليس حق
بصلة الشريك الاعلى بشرة المسمى والقياس فيه ما وجب الضمان على المعتق موسرا كان او معسرا
لانه باعتاق نصيبه يفسد على الشريك نصيبه وصمان الاف ولا يتكلف بالبر والاعمار
او لا يكسب الضمان على المعتق بحال لا متصرف في نصيب نفسه والمتصرف في ملكه لا يكون منعدها
ولا يلزمه الضمان وان تعذر حذر تصرفه الى ملك الغير كمن يبيع ارضه فترت ارض جاره او اوق
لخصا في ارضه فاحرق شئ من ملك جاره وكن تركه القياس الا انما رغبنا ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال في الرجل يبيع نصيبه في المملوك ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا يسرى في حصه الآخرة وهكذا روي
عائشة رضي الله عنها كذا في المبسوط وفيه نظر لان الرجل اذا اوق حصا يد زرعه في يوم ربح فاحترق
حصا يد الناس فضمن لان الغالب في مثل هذا الزم لان احترق تضمن بهذا السبب واعتاق نصيبه
كأوق حصا يد في يوم ربح بل اقوى منه في اف وملك صاحبه وكان القياس فيه ان تضمن الغير
الحكم كذا في المبسوط من القياس الثاني **قوله** كما اذا هبت الرج بثلث فان وقع في صبيغ غيره
فقد صاحب الثوب قيمة صبيغ الآخر موسرا كان معسرا لما قلنا انما اجنب بالية صبيغه عنده قلت وذكر
في الذخيرة في الفصل الخامس عشر من كتاب الدعوى قال مصبوغ بالعصفر الذي في هذا الثوب
كان المدعي صبيغ هذا الثوب به ورب الصبيغ يدعي على رب الثوب انه هو الذي صبيغه وهو كذا فقول
رب العصفر يدعي عليه ضمان من ابل او هو نيك وليس في شهادة به ولا ما يوجب
ذلك فان ثوب الانسان اذا هبت به الرج والفقه في صبيغ ان ان قرب الثوب
لا يضمن الصبيغ ولكن يقوم الثوب ببيض ويقوم مصبوغا فان شاء رب الثوب
ضمن رب العصفر قيمته والاباع الثوب فينظر صاحب الثوب بقيمة ثوبه فينظر
صاحب الصبيغ بما زاد الصبيغ فيه هذا الكلام ولو نوع من افرقة مع قول المصنف رحمه الله فعلى صاحب

المشوب قيمة صبيح الآراء وما علم قوس بانه ملكه بشكل بانه اذا ملكه كان هذا الضمان ملكك كضمان الغصب
والندبر والاستبداد فيجب ان يخلط بالبار والاعبار ولا ضمان التملك لا يخلط به على ما يحكي
التمتع بغيره وجوابه ان المتعلق وان كان يملك العبد فلا يظفر ملكه في حق الانتفاع المقصود ومن
الملك فكان لا يملكه فلا يعتبر ضمان التملك باداء الضمان ضمنيا فيه جواب عما يقال السجى مكات
عند فينبغي ان لا يملك بالضمان لان المكات لا يقبل النقل من ملك الى ملك فاجاب بانه لا يملك ضمنا
لاداء الضمان لا قصد او الضممان لا يعتبر كذا في الشرح وفيه بحث لانه لما جاز ملك المكات
ضمنا لا اداء الضمان وجب ان يجوز ملك المدبر ضمنا لا اداء الضمان ايضا فيما اذا غصب
مدبرا وادى ضمانا الى المكاتب والمدبر لا يفرقان في عدم احتمال الابتداء من ملك
الى اخ والمسئلة بخلافه وايضا انه كات عبد ثم رجع فملك ان يضمن الشاكرين قيمة وحقق
الاداء اليها لقيام مقام المولى في ملك البديل فيعتق الاداء اليها كما لو ادى المولى
والاداء مستند لانها لم يملك الرقبة بل ملك البديل والعق ببيع عن المولى كذا في الكافي
في مستفادات كتاب الشركة فلو كان المكاتب قابلا للتمليك ضمنا لا اداء الضمان لدخل في
ملك الشاكرين في ضمن الاداء وليس فليس ايضا ان يملك ضمنا لا اداء الضمان اذا كان دخول
المضمون في ملك الضامن من شرط الضمان وقد عرف ان شرط الضمان انما يبرز وال ملك
الحال كليا يجمع البديل والمبدل منه في ملك واحد وليد مسئلة المدبر فان غاصبه اذا ادى الضمان
رجع عن ملكه لانه لا يدخل في ملك الضامن فليكن المكاتب هو معتق البعض كذا ان يقال كان
قابلا للنقل لانه كان رقيقا فلا يلزمه بهذا الوجه تملك المكاتب على ما لا يخفى قوس ولا يرجع المستع
على المتعلق بما ادى باجماع بيننا خلافا لابن ابي ليلى فانه يرجع عليه عند لانه هو الذي الزمه ذلك
بفعله وعندنا لا يرجع اما عندنا في حنفية رضى عنه فلان معتق البعض كالمكاتب وهذا
الضمان وجب على العبد ويستفيد به عتقا فلا يرجع على المولى كالمكاتب وهذا معنى قوله لانه يبيح
به الفكاك رقيقه وانما عندنا فلان ان لم يستفد بهذا الضمان عتقا لانه عتق كله قبل الضمان فاقضى
دينا وجب على المولى بملكه ما في ذمته لان المولى معسر وضمان العتق لا يجب على المعسر كما يجب على العبد
لانما تغذرا لا يجب على المولى معسرة وتغذرا لانه ملكه شركه كما لا تغذره او حبا على العبد لانه منفعة
حصلت له فكان هذا الجواب على العبد يعرض حصل له فلا يرجع به على غيره وهذا معنى قوله لا يقضى دينا
على المتعلق قوس انه رضى باف ذنبه فلا يضمنه فان قيل لو قال احد الشريكين لا فان قربت العبد اليوم سوطا فهو
مفرط سوطا يضمن كالف الضمان ان كان موصرا قلنا الغرض شرط بالتملك لا يكون رضا بالنسب هنا رضى
بالسبب حين شارك في ملك العتق وهو الشراء فان قيل الرضا بالشرط من المودة كالرضا بالنسب في الرضا
عن الارث فليكن كذلك هنا قلنا الغرض شبهة العود وان يزيل شبهة الرضا لمباشره الشرط وتحقق العود وان لم يطر
الاختصاص الرضا وحري الا بمباشره العلة دون الشرط كذا في الكافي ويشكل با اذا اشترى العبد رجلا واحدا

واحد بهما قد حلف بعتقه من اشترى نصفه حيث لا يضمن الحالف بهما كذا في رضى بمساواة
شركه على الشرط لا على العلة اذا اشتراه في هذا الوجه شرط العلة غاية الامر ان شراء النصف
شرط له شبهة بالعلة على ما عرفت ولكن بالمساواة على شرط له شبهة بالعلة لا يثبت حقيقة الرضا
منه كما لا يخفى فالاولى بهما اشار اليه في الكافي في طلاق المرضى ان الرضا بالشرط رضاء بالمعنى
وان تضمن كالحالف فيما اذا قال احد الشريكين ان مرفقها لعبد فهو محرر ممنوع قوس
يملك كله احراز عما اذا كان بين اثنين قبض احدهما نصيبه من ابيه فليشرك في التضمن
اجماعا الى ان يضمن المشتري وقول البايع لان العتق مصنف الى الشكوك والعتق
السلام بشرى القريب اعتاق وقال عليه السلام من كرهى ولده والده الا ان يحده فلو كان
في شتره فيعتقه قوس لان الحكم يدار على السبب لا على العلم فان قيل بل يدار على العلم في قلتم
في الارض فانهما تضمن ان علمت ولا تضمن ان لم تعلم اجيب بان المراد بالسبب هنا العلة
والحكم يدار عليها اما الارض فبسبب محض والسبب لوجب الضمان الا بصيغة التعدي ولا
تعدى بلا علم في شرط ضرورة قوس اذ هو الاصل قال الشرح والاصل في ضمان الذي
هو ضمان معاوضة الاربعين من غضب مدبرا فاكسب عند الغاصب كسبا ثم اتى
فلم يرجع عن اباقة حتى مات كان ذلك الكسب للعاصب مسئلة في باب الهوى من اصول الفقه
لشخص الاثمة السرخسي رحمه الله وانما يكون له الكسب اذا كان المدبر ملكا للعاصب عند
اداء الضمان فلما اعتذر ضمان المعاوضة في ضمان المدبر مع ان المعتذر غير قابل للنقل فهو
وهو ضمان المعاوضة قلنا يقول ضمان المدبر بهما عند تدبيره وهو قابل للنقل
ضمن معاوضة اولى به الكلام وفيه نظرا لودخل المدبر في ملك الغاصب كما ذكر
الشرح وجب ان يكون الولاء للعاصب والرواية محفوظة ان الولاء للمدبر لا للعاصب
وايضا ذكر في حاشية الزيدوى نقلا عن السرخسي رحمه الله وفي المدبر على هذا الطريق
يقول الى سلم الضمان للمغصوب منه يجعل الاصل للاطلاع عن ملكه لان المدبر يحتمل ان يكون له حصة
لو اكسب كسبا فحين لم يرجع عن اباقة حتى مات كان ذلك الكسب للعاصب وانما لم يثبت الملك
للعاصب ضمانا والمدبر في الحق بعد ما زال ملك المغصوب منه لا مانع من دخوله في ملك
الضامن وهو الحق الياس ثم لفظه وبهذا يعلم ان الامام السرخسي رحمه الله جعل الكسب للعاصب
لكنه زائلا عن ملكه لا لكونه داخل في ملك الغاصب كيف وقد خرج بانه لا يدخل في ملك الغاصب ايضا ذكر
الشرح بعد هذا ان ضمان المدبر ضمان ايضا ولا ضمان معاوضة وتلك كما ذكره الشارح يحتاج الى مزيد
تأمل قوس حتى جعل الغصب ضمان معاوضة فان قلت لو كان ضمان الغصب ضمان معاوضة لارسل العتق
بالضمان لا لافراق لانه قبض فيما اذا غصب مدبرا فاكسب عند وقضى عنه ثمة من الدنانير فافرق
الاعن قبض مع هذا لا يطل قلنا الغصب ليس موضوعا لاثبات الملك انما يثبت الملك ضرورة ان لا يجمع البديل

هنا

لان في ملك الواحدة فلا يظهر كونه معاوضة فيما وراء ذلك اذا ثبت ضرورة لا بعد موضع ما في الكفا
وقية نظرا ما اول فلان احد المتعاوضين لو غصب شيئا فملك عنده يلزم ضمان الغصب صاحبه
ولو لم يظهر كونه معاوضة فيما وراء الضرورة ما يلزم ضمان الغصب لغير الغاصب من الشرطيين اذ
لا يلزم احد المتعاوضين من آخر الا ما كان من التجارات واما ما نيا فلان للغاصب ان يبيع العبد
المفوض به المالك على القيمة التي اداها الى ملكه فلو لم يظهر كونه معاوضة فيما وراء الضرورة لازم ان
لا يصح المراجعة من انها مختصة بالمعاوضة المختلفة وجوابه ان ما ذكرت من ان المراجعة تختص بالمعاوضة
المختصة فذلك باصرح الشراح هنا نقول به المراجعة لا تختص بالمعاوضة فضلا ان تختص بالمختصة
منها فقد ذكر في البسوط انه لو ملك الثوب بغير ان اوصبه فقوم قيمة ثم باعه واكثر عن تلك القيمة جاز
فلما احتل المالك في الهبة وكو باع انها ليست بمعاوضة اصلا فلان يجوز في الغصب وهو معاوضة
ضرورة اولى **قوله** لا يمكن ذلك في الاعناق وذكر في الكافي ان الاصل ان يكون الضمان ضمان
معاوضة وقد امكن العمل بهذا الاصل في تضمن المدين لان نصيب الساكن كان محلا للنقل من
ملك الى ملك ما ان التدبير لكونه فناء عند ذلك لا في تضمن العتق لان العبد عند الاعناق لا يقبل
النقل من ملك لكان التدبير فلهذا لا يتضمن المدين دون المعتق قلت وهذا الصريح وارضع
فما اختاره المصنف رحمه الله من التعليل بقوله انه عند ذلك حر او مكاتب على خلاف الاصلين
وذلك ان معتق البعض لا يصير مكاتب او حر بعد الاعناق فهو في وقت الاعناق قن كما ان
المدين زمان التدبير يقبل النقل لكونه قنا في ذلك الزمان فلا فرق بين التدبير والاعناق
ولهذا ذكر المصنف رحمه الله فيما تقدم ان المعتق من احد الشرطيين ملك نصيب الساكن
باداء الضمان واما ملك اذا كان قابلا للملك فذكر ظاهر هذا اذا اراد الاعناق اعتناق احد
الشرطيين نصيبه في القن وان اراد الاعناق في هذه الصورة فقدر من احد هاتين نصيب
فذلك لانه عند الاعناق ليس بمكاتب عنده والاجر عندها فالصواب في التعليل حر ان
يقال ولا يمكن ذلك في الاعناق لانه عند الاعناق لا يقبل النقل لملك المدين المدين لا يمكن
ان يراد بقوله عند ذلك بعد كماله اي بعده الاعناق لا الى بعده من الزمان الا ان يقال في تقدير
ما في كتابان الاعناق اذا صادف القن وهو قابل للنقل عن ملكه فلا يكون ضمان ضمان
معاوضة ويملك بمعنى وان كان يدخل نصيب الساكن في ملكه بالضمان من حيث ان ملك الرقة
لا اراد بنقله واما اراد به الانتفاع وضمان الاعناق لا يفيد لانه الاعناق حر او مكاتب
فلان لا يكون ضمان ضمان معاوضة اذا صادف المدين الذي لا يقبل النقل ولا فاذا لم يكن
الاعناق ضمان لعاوضة وضمان التدبير ضمان معاوضة والاصل في الضمان هو ضمان
المعاوضة وجب تضمن المدين دون المعتق علما بالاصل بقدر الامكان **قوله** ولا بد رضا
المكاتب بغيره لا يعرف تذكر هذه المقدمة هنا وجه لان الكتابة انما تقبل الفسخ برضا المكاتب

من ملك

المكاتب مقصودة اما الكتابة بحاصلة باعتنا البعض فلا تحتل الفسخ برضا المكاتب ايضا فانه جواب
عن سؤال مقدر على تقدير تسليم ان هذه الكتابة تحتل الفسخ فالكفاية القصدية وليس سلم ان هذه
الكتابة تحتل الفسخ كالكفاية المقصودة فهي تحتل برضا المكاتب في الارضاء من المكاتب ههنا بالفسخ
فلا تحتل الانتقال اصلا والله اعلم **قوله** ثم المدين ان يتضمن العتق ثلث قيمته مبررا وانما يتضمن اذا كان موطر
لانه ضمان اعتناق وانما يختلف بالبر والاعسار فان قيل المضارب بالنصف اذا اشترى برأس المال هو الواف
عبد من قيمة كل الف فاعتقه بمال الاعتناق وضمن نصيب المضارب موطر كان او موطرا هذا ضمان عتق موطر
لا يختلف قلنا هذا ضمان اعتناق وهو واف ولا ضمان ولا سرية الفاء والاصل ان في الملك متى كان
بطريق السرية كالعبد المشتري اذا اعتقه احد هاتين نصيبه يختلف الضمان بالبر والاعسار وثمة الضمان وجب
باق ذلك لان الاعناق صادف كل واحد منهما لكون كل واحد لرب المال لا اشتعاله برأس المال غير ان يتضمن
للمضارب العتق فاما المضاربة بالبرية لبيع كل واحد من العبدين كذا في الكافي بهذا الشكل باعتناق الراهن العبد
المبرور فان ضمان الراهن يختلف بالبر والاعسار حيث يتضمن قيمة اذا كان موطرا ولا يتضمن
اذا كان موطرا بل سعي العبد ولا يخفى ان هذا ضمان اف وحق المدين لاضمان سرية الفاء اذا
العبد يعتق كله لصا فاف الاعناق في ملك الراهن ومع هذا يختلف ويجاب بالمنع فان قرار الضمان في اف
العبد المرحون على الراهن اذ العبد يرجع عليه بما ادى اذا ايسر فلا يكون مختلفا بالحقيقة وفيه نظر
اذ القائل ان يقول ويختلف الضمان بالبر والاعسار والاعسار صورة في مسئلة المضاربة ايضا
بان لا يتضمن الملك اذا كان موطرا بل سعي كل من العبدين في ربح قيمته ثم يرجع على الملك في صورة اعتناق
الراهن اذ اكان موطرا فقد تضمن الراهن عند العسار ثم يرجع العبد عليه بما ادى عند ربه
ويتضمن المالك في مسئلة المضاربة مع كونه موطرا وعدم وجوب العسار على العبد ما يحتاج الى التامل والله اعلم
قوله ولا يتضمن اي لا يتضمن المدين المعتق قيمة ثلث ما ملك بالضمان من جهة الساكن لان ملكه ثبت
عند اداء الضمان مستندا الى وقت الضمان وهو اي الثابت بالاسناد ثابت من وجه دون وجوبه
فيما بين الضمان والتضمن وفي حق غيرهما ثبت الملك مقصودا علما بان الشرطين فلا يظهر ملكه في حق المعتق
فلا يتضمنه وبهذا يشك بما اذا باع الغاصب المفوض فاعتقه المشتري ثم ادى الغاصب الضمان حيث يتفقد البيع
والعتق في الاصح فلو لم يظهر استناد الملك في حق الضمان المتضمن وجب ان لا يفقد البيع والاعناق وجوابه ان
ضمان التدبير ملك الضمان فلو ان الضمان الغاصب الذي ادى الغاصب الضمان حيث يتفقد البيع في حق
الكل وضمان التدبير لضعفه في اداة الملك حيث لا يتفقد بالملك الثابت بوجاهة لا يظهر الملك فيه الا في حق
الضمان اعتق وايضا اذا اعتق نصف عبد مشترك ثم ادى الضمان ملكه مستندا الى وقت الاعناق ثم يرجع
على العبد بالسعاية فلو لم يظهر الملك الثابت بالاسناد وفي حق غير الضمان والمتضمن وجب ان لا يتسعى العبد
بذلك لان الملك ايضا لانه غيرهما وجوابه ان هذا الملك يظهر في حق العبد حيث يتفقد باعتناق الضمان فيظهر
في حصة سعاية ايضا **قوله** انقلب قراره فان قلنا لا انقلب قراره عليه صار كانه اقر على نفسه ولو اقر

به عليه كان له الخدمة وكان لصاحبه تفضيله وكل ذلك مستفاد هنا اجيب بان الاقرار انما جعل منقلباً على
انه انكار حقيقة تصحى لامية الولد فيكون اقراره فيما وراء ثبوت امية الولد انكاراً فحقاً اجتمع هنا
الاقرار والانكار فانه انكار لامية الولد لنفس حقيقة واقعة على نفسه حكماً فمن حيث انه منكر لم يحل
له ان يستخذهما من حيث انه مقر على نفسه حل ذلك فحرم الاستخداً احتياطاً اذا لم يثبت بالاحتياط انما
الشريك الآخر فله وللا تفضيله من حيث انه مقر على نفسه حكماً وليس له ذلك من حيث انه منكر والضمان لا يثبت
بالنكاح فلا يضمنه وكذا ليس لصاحبه استخداً لان اقراره لما كان اقراراً على نفسه من وجه وانكاراً لذلك من وجه
حل لصاحبه الاستخداً من حيث انه انكار وجرم عليه ذلك من حيث انه اقرار فحرم ايضاً احتياطاً **قوله**
ولا يلى حيفه رحمه الله ان المقر لو صدق كاتب الخدمة كلها للمكدر ولو كذب كان له نصف الخدمة بسبب
ما هو المتيقن وهو النصف قد يقال بان احتمال الصدق والكذب يتحقق فيما اذا اقر احد على نفسه
بالاستيلاء وانكر الآخر لا خبر ولا خبر بينهما فلو كان صادقا في اقراره كان له كل الخدمة وان كان كاذباً
كان له نصف الخدمة فيجب ان يثبت النصف هناك ايضاً لا غير ولكن ثبت له كل الخدمة وجوابه ان موجب
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وليس موجباً ليجب العمل بموجب الكلام اذا لم يعارضه خبر آخر ولا
معارض له فيما اذا اقر على نفسه بالاستيلاء وانكر الآخر لان انكاره فيما يقر صاحبه حيث يعارض
هنا خبر المقر وخبر المنكر وخبر المقر يقتضي تحقيق الاستيلاء وهو الصدق وخبر المنكر يقتضي عدمه
وهو الكذب في خبر المتفرقات كان كما اخبر المقر فلكل كل الخدمة وان كان كما اخبر المقر فله نصف الخدمة
فان نصف يتحقق فيؤخذ به **قوله** والاقرار باسمية الولد لا يوجب ان قلت الولاء ايضاً لازم حتى لو اقر
المشركى باعتاق البائع ثم اقر بالاعتاق على نفسه لا يكون له الولاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه
اجيب بان فيه روايتين عن ابي حنيفة رحمه الله على ما حكى في دعوى النكاح قلنا ان يمنع **قوله** يتضمن
الاقرار بالنسبة اي بنسب الغير لا يرتد بالرد حتى لو اقر بنسب صغير لرجل فله رد لرجل ثم ادعى المقر
لنفسه لم يصح دعوه وهما لما اقر بامية الولد لصاحبه فقد اقر بامية الولد بنسب ولما لم يثبت لامية الولد
فان ثبتت النسب لا يثبت بدونه فلو انقلب هذا الاقرار على نفسه لصار مقر بالنسب لنفسه بعد ما اقر
بغيره وان باطل هذا التقدير يسقط بعد ما يرد ان النسب قد يرتد بالرد فان الرجل اذا ادعى غيره وهو مقر
بغيره لصدقه حتى لو كذب لا يثبت النسب ووجه السقوط على ما ذكرنا من المعنى ظاهر ثم نقول ان يقول
قوله وهو لا يرتد بالرد لا يصلح حجة على ما لا ان الاقرار بنسب الغير مما لا يرتد بالرد عندها حتى انه اذا قال
لصغير هو ابن فلان ولدني فرائه وكذب فلان ثم ادعاه لنفسه صحى دعوه عندها **قوله** وعلى
هذا الاصل يبنى عدة من المسائل فنقول لا يضمن الغاصب ان مات عنده لان ضمان الوضبة يخص
بمال منقوض وعندها لا يضمن كونها منقوضه ولا سعيه عليها لان مات احد الولدين لان نصيب
الشريك ليس ينقسم فلا يلزم ما يرد عندها لان نصيب الشريك منقسم وقسم بالعقود وان جاء
بولد فدعاه احد هما ثبت نصيبه منه بالدعوه وعقود لم يضمن الشريك شيئاً من قيمته ولا سعيه عليه

عليه عنده لان ولد له الولد كاملاً فله كل ما يملكه منقوضه وعندهما يضمن شريكاً كان موصراً وسعي الولد
ان كان معسراً كذا في الكفاي وبشكلها اذا كانت جارية بين رجلين كانها موقوفة على احد هما فمات
بولد فدعاه صحى دعوه ويثبت النسب ثم وطئها او فادعاه صحى دعوه ايضاً لو عجزت فهي ام ولد
للاول ويضمن الاول نصف قيمتها ونصف عرقها الشريك ويضمن شريكاً كان موقفاً وقيمة الولد وذلك
لان لما ادعى احدهما صحى دعوه لقيام الملك له فيها فصارت له وللدان المكاتب لا يقبل النفل من ملك
الى ملك فيقتصر اموالية الولد على نصيبه واذا ادعى الثاني ولد بالاجرة فثبت دعوه لقيام ملك ظاهر
ثم اذا عجزت بعد ذلك ارتفعت الكتابة وجعلت كان لم يكن وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول لانه
زال المانع من الانتقال ووطئه سابق فكل الاستيلاء ويضمن الثاني قيمتها لانه ملك نصيبه لما اكتمل
الاستيلاء ويضمن نصف عرقها لو طئه جارية مشتركة ويضمن شريكه كمال عرقها وقيمة الولد وهما
كله مذهب ابي حنيفة رحمه الله فلو كان ولد له الولد كاملاً في عدم النقص وجب ان لا يضمن الشريك
قيمة الولد في هذه المسئلة لام ولد للاول وجوابه انه يضمن الشريك قيمة الولد هناك لانه بمنزلة
المقر ولانه حين وطئها كان ملك قابلاً لظاهر او ولد المقر وثابت النسب فربما القيمة بالاجماع الصحابة
من غير تفصيل بين ولد القنعة وام الولد وفيه بحث سيأتي في كتاب المكاتب ان شاء الله
لفوات منقعة البيع والسعاية بعد الموت والباقي منقعة واحدة وهي منقعة الاستخداً وقد يقال
بل الباقي منقعتان منقعة الاستخداً ومنقعة الوطئ فيجب ان يلزم سعاية قنعة **قوله** وبديل الكتابة
لا يفتقر وجوبه الى التقوم فان قلت معقود البعض مكاتب عند ابي حنيفة رضي الله عنه وبديل السعاية
كبدل الكمال فيجب ان تسعى ام الولد للشريك اذ كانت اذا اعتقها احد الشريكين لانها صارت مكانته
ح وبديل الكتابة لا يستدعي التقوم اجيب بان ضمان الاعتاق في حقيقة ضمان اطلاق واف وليس
ببديل كتابة حقيقة بل هو في حكم بديل الكتابة من حيث ان العتق يتوقف على اداء بديل الكتابة
فمن حيث انه يشهد بديل الكتابة لتبين ان تسعى في قيمتها كما تسعى في مكانته ومن حيث انه ليس
ببديل كتابة حقيقة وانما هو ضمان اطلاق فلا يجب السعاية كالمكاتب مكانته
بالراضى الله اعلم **قوله** لان السبب اي سبب خونها فيها يتحقق في الحال وهو جرمية القاتلة بواسطة
الولد مشكل لان كرامة النابذة بالوطئ ليست بسبب العتق حتى لو ملك ام النكوة او انها لا يعق عليه
وهذا لان العتق لا يثبت شرعاً صفة للرحم ولا يجب الاصله القريب المحرم وجوابه ان هذه الحجة
لكونها اعتبارية ضعيفة فاعلم بانها فيما هو اوجب الى الولد وهو الام في حق العتق وفي المتوسطه كالمكاتب
وانتها في حق الحرة دون العتق او الحرة لا يثبت على الاحتياط لا العتق لم يظفر في الابا عدا كرامة المودة
وعندها في حق العتق ولا في حرة **قوله** ولا في كرامة العتق بعد الموت فذا قضى ذكره في باب
التدبير حيث قال ولانه سبب كرامة لان كرامة تثبت بعد الموت ولانه سبب غيره ثم جعله سبباً
في الحال ادعى لوجوده في الحال وعنده بعد الموت ولان ما بعد الموت حال لظلال املية المتصرف

فلا يمكن تأخير السببية الى زمان بطلان الالهية بخلاف سائر العلاقات لان المانع من السببية
قائم قبل الشرط لا يمتنع واليمين مانع والمنع هو المقصود وانما تضاد وقوع الطلاق والعناق
فالممكن تأخير السببية الى زمان الشرط لقيام الالهية عنده فافتراق هذا الكلام وانه تنصيص بان
الايجاب المعلق على الموت سبب في الحال على خلاف سائر العلاقات فكانه اراد بقوله ينعقد
السببية بعد الموت ان الاصل هو ان ينعقد السبب بعد الموت اذ التعليقات ليست بآيات
في الحال انما يصير اسبابا بعد وجود الشرط وانما قضينا بحدوثه في السبب في الحال ضرورة لفقه
ذكر في باب التبرير فظهر ان الالعقاد في حرمه البيع حاصل في سقوط التقوم في حقه في اهل الاصل
واسم العلم بالاصواب **باب عتق احد اجد من نكس** ومن كان له ثلثة اعيد الى ابيه الاصل في
اعتبار الاحوال حال الاشتباه ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ناسا الى بني خثعم للقتال فاعتصم ناس منهم
بالسجود فقتلهم بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فلما بلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى عليه
السلام بنصف العقل اعتبار الاحوال وذلك ان السجود منهم يحتمل ان يكون للهجة فكان اسلاما
فكان يجب عليهم بقتلهم جميع الدية ويحتمل ان يكون لاسد لكن كان تعظيما لعظماتهم صومنا من شرهم
فبا اعتبار هذه الحالة لا يجب الدية فلما ديت من وجه ولم يجب من وجه اوجب النصف وعلى هذا مسائل
اصحابنا رحمهم الله فان قيل الفرق بين هذا وبين الخنثى على قولنا اني حنفية رضي الله عنه فانه يعطيه
اقل النصليين من غير اعتبار الاحوال قلنا نحن انما يجب المصير الى اعتبار الاحوال فيما يتحقق فيه
الاشتباه بصفة الاستمرار وفي فصل الخنثى لا يتحقق بصفة الاستمرار الا ان اذ بلغ مبلغ الرجال
او النبالا وان نظره حادثة او ثبتت حاله وبهذا الرفع الاشتباه كذا في الشرح فان قلت يتحقق
الاشتباه في خنثى بعد ما بلغ مبلغ الرجال والنساء ايضا في الزخرفة فان قام في النساء فعلى قال
احب ان اعيد صلوته لانه صبي او صبية فان كانت صبيته بخبرها صلوته او كذا في المسائل ان يكون صبي
فبغير صلوته فيعود بالاعادة احتياطا وان لم يعد فلا شيء وان كان بالغا وكان من كل حال
بزيمة الاعادة حتم لا نه ذكر او انثى فان كان ذكر امكن عليه الاعادة فيجب عليه احتياطا احب ان لا
فان كان لا يتصور تحقيقه بعد البلوغ فهو في عتبة النذرة وهذا ذكر في النذرة في موضع اخر انه
انما يتحقق هذا الاشكال في الخنثى اذا كان قبل البلوغ بزوال الاشكال لانه بعد البلوغ لا بد من
امارة تظهر علم بان رجلا او امرأة وذكر في القسط وفي بعض النسخ وان كان فصله بغير قضاء
المرأة بان يعيد ويدر بطريق الاجتناب ولكن لا يتصور بقاءه مشكلا بعد بلوغه وان تصور فالحكم
في النسخ كشكل بان الاستحقاق لا يثبت بانظرا في كيف بانك هذا قد وقع الشك في نفس
الاستحقاق فانما يستحقون الدية بالسجود لله ولا يستحقونها ان كان لصاحبه انفسهم فوقع
الشك في نفس الاستحقاق فيجب ان لا يثبت بالشك بخلاف الايجاب من نحو احد كما ان واحد كمالا
طالق فانه بوجوب عتق رقبة البتة وطلاق واحدة منهن يتعين فيجب توزيعه على اعتبار الاحوال

الاحوال **قوله** ما اصاب السخى بالاول لعاقبا اصاب الفارس اقول انما لم يعرف حاصله الى النصف
الفارس منه الثابت الا ما حصل بالايجاب المبرم لا يمكن توزيعه الا على من زود عليه والايجاب المبرم
مزدودين الثابت والداخل فما حصل للزوجة وان يوزع عليها ولو تعين النصف الفارس من الثابت
للعتق لزم توزيع ما حصل بالايجاب المبرم على من لم يزد عليه وهو الداخل نصف الثابت لان
الايجاب لم يكن مزدودا بينهما بل بين الرجل والثابت فيعوز ما حصل به عليها ومن ضرورة التوزيع
عليها نصف العتق للثابت شيئا على نصفه فبلغوا ما اصاب السخى بالاول ضرورة وفي الثاني
فان قيل يجب ان يتعين النصف الفارس فيجبها للتصرف كما في مثله العرف قلنا انما يكون كذلك
ان لو ثبتت قصدا اما اذا ثبتت ضمنا فلا بد كلامه وتوضيحه ان حرف المطلق الى المعين مجازا
لا بحري الا فيما ثبت بالعبارة الا ما يثبت بطريق التوزيع والضرورة هنا بحث بالاول فلا بد لو قال
اوجبه انتم احدكما سالم واكتا ترج احدكما عاوسا لم مات قبل بيان عتق ثلثة اربع سالم
وربع ترج لان نصف سالم عتق بالثمن ورجه بالاول لانه يقتضي نصف حدية بينهما فينصف
كل منهما اربع ولو قال سالم حرا ورجه حرا ومات قبل بيان عتق من كل ثلثة اربع
لان قوله سالم حرا ورجه حرا فلهذا اوجب عتق رقبة في حال دون حال فينصف
فقوله او حرا حرا يوجب عتق رقبة في حال دون حال فينصف فاستفيد بالايجابين
عتق رقبة ونصف بينهما فيعتق من كل ثلثة اربع وسبع في ربه وعلى ما ذكره من ان نصيب
بالايجاب المبرم على من يصيبه بالاول والفارس فبلغوا ما اصاب المعنى ويتبع ما اصاب الفارس
المعتق وجبان عتق من سالم في المسئلة الاولى ومن كل من سلم وربع في الثانية خمسة
انما لان ما نصيب كل واحد من سالم وربع بالايجاب المبرم من نصف العتق سبع ما اصاب
بالاول من عتق الربع وعلى الفارس من ثلثة اربع فبلغوا ما اصاب الربع المعتق بالاول وهو
الثلث من عتق ما اصاب الفارس وهو ثلثة اربع من ثلثة الثمان وذكر في الكافي في الايمان قال لا ربع
الماء كلما نكحت واحدة منهن فواحدة منهن حرة فوطئ الثنتين ومات قبل البيان عتق نصف كل
واحدة عندا في حنفية رحمه الله وعلى ما ذكره من وجبان عتق كل منها سبعة من ستة عشر
سهما لان كل منهما استحق عتق الربع بوطئ الاولى ثم بوطئ الثانية استحققت كل منهما عتق
الربع لكن شيئا على الربع المعتق وثلثة اربعها الفارغة عن العتق فينبغي ان يبلغوا ما اصاب
الربع المعتق وهو ربع الربع وسبع ثلثة اربعه فيعتق من كل منهم ربع وثلثة اربع ربع
وهو سبعة اسهم من ستة عشر سهما وايضا لو قال لا ربع اساءة كلما نكحت واحدة منهن فواحدة
منهن سواها حرة ثم اوطئ الثنتين عتق ثلثة اربع الاولى وثلث الثانية واربعة اسباع ذلك
سبع من كل واحدة من غير الموطونين لان بوطئ الاولى ثبت عتق لغيرها بين الثانية وغير
الموطونين اكل ثلثة وبوطئ الثانية عتق لغيرها بين الاولى وغير الموطونين اسباعا لان

حق الاول في كل رتبة وحق كل من غير الموطونين اسبعا لان حق الاول في كل رتبة وحق كل
من غير الموطونين في ثلثي الرتبة لان ثلث كل منها جزء فجعل كل ثلث سبعا فيصير سبعة
ثلثة للاولى اربعة لغير الموطونين فيكون مجموع سبعا الكمل فان كرفكون سبعة واثنا عشر
بنا بالسبع وثمة بالثلث فاجتمعنا الى حساب له ثلث وسبع واثنا عشر فجعلنا كل رتبة
احد وعشرين فنقول العتق الاول بين الثانية وغير الموطونين اثنا عشر لكل سبعة والعتق
الثاني بينهما وبين الاولى على سبعة ثلثة اسبعا وهي تسعة للاول واربعه اسبعا
اثنى عشر لغير الموطونين لكل واحدة ستة وقد عتق من كل واحدة سبعة فيعتق من كل واحد
ثلثة عشر وعتق من الثانية ثلثا وهي سبعة بالعتق الاول وعندنا عتق من غير الموطونين
من كل واحد اربعة ثلثة اربعا ومن الاولى نصفها والثانية امة لانه بوطي الاول وحق العتق
لاحظها وللثانية منه بين غير الموطونين نصفين وبوطي الثانية لاحظها منه
بين الاولى غير الموطونين نصفين لان حقها في كل رتبة وحقها في رتبة فصا نصف
بين غير الموطونين نصفين فصا العتق اربعا فحصل لغير الموطونين ثمة سبعا
و ثمة سبعا للاولى سبعا من الكلام فاذكر من التخرج الى حيفة في مسئلة الاعد
الثلثة وجبان يعتق من كل الموطونين ومن كل من غيرهما ثمة اسبعا لانه حصل
بوطي للاولى عتق رتبة لغيرها بين الثانية وغير الموطونين فعتق كل ثلث
من بوطي الثانية ايضا حصل عتق رتبة بين الاولى وغير الموطونين فيجبان يعتق من
كل ثلث الا ان كلام من غير الموطونين قد عتق ثلثها بوطي الاولى فيسبع ما اضافها بوطي
الثانية على ثلثها المعتق وثلثها الفارع فيلغو اما اصحاب المعتقد وهو التسع ويقتى
ما اصحاب الفارع فيعتق من كل منها ثمة اسبعا وتسعي في اربعة اسبعا واما على
التخرج الذي ذكره في مسئلة الايام الاربعة فيجبان يعتق في مسئلة الاعد الثلث من الثانية
ثمة اسداس وسبع في السدس ومن الداخل ثلثاه لان حق الداخل في كل رتبة
جبان يعتق منه شئ وحق الثابت في ثلث الرتبة فيجعل كل نصف منها والكمل ثمة اسبعا
الداخل سبعا للثابت وهو اعلى مذهبنا في حيفة رحمه الله واما على مذهبنا في يوسف رحمه الله فعلى
قياس التخرج في مسئلة الاعد الثلث فيجبان يعتق في مسئلة الايام الاولى ثلثها ومن كل من
غير الموطونين ثلثاه وعلى قياس التخرج مسئلة الايام يجبان يعتق في مسئلة الاعد الثلث ثلثها
الداخل و ثمة اسداس الثابت وغاية ما يمكن ان يقال في جواب مسئلة سالم ويرجع الى الاجاب
ان في قولنا سالم او ويرجع من انهما وان معبر للاول فانه لو لاه لكان الاول مقيد العتق رتبة
بينهما فاذن مع الاول وجب عتق نصف رتبة بينهما واذ كان في آخر الكلام ما يؤوله توقف او
على اخره فصا كانا في باسما تصادق كل منهما الفارع عن العتق ولا تصادق اس شيئا من العتق

من العتق لعدم افادة الاجاب الا العتق قبل التعليل الثاني حتى يرد به النقض اما ثانيا فلان الاجاب
بين ثلثيات بعد الموت على عبده معا فصادق في كل منهما الرتبة فيعتق من كل منهما افادة الاجاب
بان ولا ترتيب في النزول حتى ينزل الله على المعتقد الفارع فيلغو اما اصحاب المعتقد وتقي الاصاب
الفارع واما ثانيا العتق غير محرر الاتفاق اما الخلاف في الاعتاق واستحال ان يتحقق العتق والجمعة
في النصف وسعا حتى يصادق ما استحق الثابت بالاجاب ان في نصف العتق على نصف الفارع
الا ان يقال ان راد بعتق النصف سقوط سعاية نصف القيمة وتقدر به سقط بالاجاب الاول
عن الثابت السعاية في نصف قيمته ثم سقط بالاجاب السعاية في نصف موزع على ان
وفي ان اصحاب الساقط لغوي هو الرابع وما اصحاب ان في السقط السعاية ثلثة ارباع قيمته
وتقي على السعاية في الربع وهو المطلوب واسد اعلم بالصواب **قوله** واما الداخل فمحمدا رحمه الله يقول
ان الحق اصل ان العتق المبرم غير نازل في الحل عندنا في حيفة رحمه الله وعندنا نازل فلما كان غير نازل
عنده كان الاجاب ان بين فبين فصع قطعاً ولان كان نازلا في حق الحل كما زعم البعض فاذا
بالاجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق عنده يخرج في فرد الاجاب بين من
ومعتق البعض هو كالمكاتب عنده ومن قال لعبده ومكاتبه احد كما وصح فكان الاجاب عنده صحاح
بكل حال فيعتق رتبة بين الرجل الثابت ومحمد يقول للاجباب ان متردين الصوة والفساد
لان العتق نازل في المجلس عنده والاعتاق لا يخرج فصا رجعا في الاجاب بين من وعبد
بالاجاب الاول الثابت فيبطل على هذا التقدير وان اردنا الرجوع صح الاجاب ان فرد بين الصحة والباطل
ولو كان صحيحا مطلقا لكان الثابت عتق رتبة فاذا تردد بين الصحة والباطل ان ينفذ نصف رتبة
بينهما فيصيب الداخل ربع والاشكال على مذهبنا في يوسف رحمه الله ان قوله في نزول العتق
المبرم وعدم تجزئ الاعتاق كقول محمد رحمه الله فيجبان يكون جوابه اذ لا يمكن ان لا يقول ان
الاجاب ان صحيح قطعاً ويخرج جوابه بعده كذا في الكافي وفيه نظر اما اولاً فلان اجاب المبرم ان
كان نازلا عند محمد رحمه الله فاما يعتق بالاجاب الاول نصف الثابت لعدم الاولوية والاعتاق
انما يخرج عنده اذ اصادف محلا معلوما اذ اثبت بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فلا على ما سجي
النص صريح في الكافي من بعد ولا يخفى ان الاجاب المبرم انما ينزل بطريق التوزيع باعتبار الاحوال فكان
متجزئا عند محمد رحمه الله ايضا فيجبان يكون جواب محمد جوابا في حيفة رحمه الله واما ثانيا فلان المبرم اذا كان
نازلا والاعتاق غير تجزئ وجبان يعتق كل الثابت قبل البيان فيلزم ان يبطل الاجاب ان في بكل حال
فلا يعتق من الداخل شئ عند محمد رحمه الله وجوابه ان الاعتاق في المبرم انما ينزل عند محمد رحمه الله
في حق الموقوع لاني حق الحل اذ كان نازلا في حقها جميعا فان الاجاب ان باطل من كل وجه ولو كان
غير نازل في حقها كان صحيحا من كل وجه حتى كان نازلا في حق الموقوع غير نازل في حق الحل كان صحيحا
من وجه دون وجه ولو كان صحيحا من كل وجه افاد عتق رتبة فاذا كان صحيحا من وجه افاد عتق نصف

20

[illegible]

فانت ترى من الباطن ان الابطال عن الكفا وان ادى حسنة والمصلحة المذكورة في الشرح
في كتاب الصلح فاعلم ان التعليق بالبراءة لا يجوز تعليق البراءة وفيما نحن فيه من قبل البراءة دون
البراءة في تزويجها هذا لان تعليق البراءة انما لا يجوز لما فيه من معنى التملك حتى يرتد براءة ولا عليك في
البراءة حتى يرتد براءة ويجعل الزوج لا يرتد براءة فكان الابطال على التعليق ولين سلم فالبراءة هنا
في معنى الطلاق بغير تعليقها ضمنيا للطلاق الذي يقبل التعليق واما رعا فلان ما ذكر ان على كل احدى
منهن عدة الوفاة احتياطي في كل حق التابته لما ان الاحتياطي انما يجب في موضع يحتمل وجوها
على سواء لان في موضع يرتفع احد الوجوه ويسا في احد الوجهين وهو ان يكون المراد بالاحتياطي
الاول التابته لا كالحق التابته عدة الوفاة قطعا وفي الوعد ان يكون المراد بالاحتياطي الاول
الحاجة وهي اذا كان المراد بالاحتياطي ان يجب في حال بان يكون المراد به الداحلة فلو اعتبرنا هذا
الوجه فقلنا معارضا للوجه الاول ولا وجه اليه لكونه وجوها يؤيده ما ذكر في الكافي قبيل ان
ثبوت النسب قال واذا مات زوج ام الولد وسيد ما علم ما بين موتها وبين موتها وعلم ايها
اولا عليها اربعة اشهر عشر احيى فمن وعندها يشك في كماله حتى ان احتمال وجوب العدة
بالاخر ارباب بان تأخر موت السيد وكان بين موتها وبين موتها شهران وخمسة ايام وله ان الاحتياطي
انما يجب في موضع يحتمل وجوها على سواء الا في سترج احد الوجوه في المرحوم كالمعدوم وهذا
احد الوجهين لا وجوب العدة بالاول او قطعا بان مات السيد اول وفي الوجه الثاني يحتمل حال
دون حال فلو اعتبرنا هذا الوجه في حق ترتب حكم عليها بطلان الوجوب معارضة للوجه الاول
ولا وجه اليه لكونه وجوها هذا كلامه فالفرق بين هذه المسئلة وبين ما نحن فيه في حق التابته
على ما ذهب اليه حنفية رحمه الله تعالى انما حاشا فلان انما رجعنا الى دوران الايجاب بين هذه
والبطلان بوجه النزول الى النصف اعتبارا للاحوال عند استمرار الشبهة وذكر في اول البينات
ان الحق العتيق اذا ترد بين الصحة والبطلان لا يفيد شيئا من العتيق لان لم يكن تابته فلان
بالشك حيث قال رجل ثلثة اعبد وخلق عليه اثنتان فقال احدكما خرج ثم خرج احدكما وخرج
اثنتان فقال احدكما خرج بغيره بالبيان فان عني بالكلام الاول التابته عتيق اثنتان وطلب
الكلام الثاني لانه في اثر بين نحو العبد فان قبل العتيق لم يعلق بشرط البيان ونهت
للسا حكم الاثنتان فلا يصح جامع بين نحو العبد فينبغي ان لا يطل الكلام ان قاسم العتيق المهم
وذلك ان كان معلقا بشرط البيان لكن البيان ان من وجه لان قوله احدكما لا يتناول المعلق وبعد
البيان يصير افعالا في المعنى فكان البيان ان من وجه الوجود ومن حيث انه يخرج على البيان ولا
على ان العتيق كان معلقا بالبيان كونه انشء فيقتضي ان لا يطل الاعيان ان يفيد العتيق
في الدخول انظر الى كونه الاربعة يقتضي ان يطل العتيق في الدخول لم يكن فلا يثبت بالشك فطلب
انما والتوفيق بين كلامي عجب **قوله** والعتيق من كل وجه بالبدن فلا يخلو البيان عن كلمة فصار

فصار كالميت **قوله** للمعتقين ومما عدم حملها للعتق من كل وجه وابقاء الانشراح فيها الى
وفي احوال كانت له امتان فوطع احدهما يعني بعد ما قال احدهما كلمة فعلقته منه صريحا
لانها صارت له ولد ومن ضرورة صحة امية الولد وانما حق العتيق انتفاء العتيق المخرج عنها واذا اتفق
عن احدهما تعين في الاخرى لزال الزمان كما في التدبير في كلامه فينبغي ان يخرج منها ام ولد
وانما حق العتيق بها انما ينشأ في العتيق المخرج اذا لم يبق خلا لغير العتيق وليس كذلك في ما جازي بالاجماع
لقيام الرق وما يكون خلا لاثاء العتيق لا يستحال ان يكون منها قبله فكما ان اراد ان لدعوة من المولى
اختيار العتيق بعد موته الا كما لدعوة واختيار الشئ اختيار حكمه فصار كأنه قال بعد قوله احدكما حرة
بذرة حرة بعد موتى ولو قال كذلك كان اخواها عن ان يبين الاعيان المبهمة فيها ومن ضرورة
اخراجها عنه تعين الاخرى للبيان بالضرورة واسد اعرف **قوله** والجهة والسلم والصدق والتسليم
بمنزلة البيع وذكر التسليم وقع اتفاقا نصيب في المحيط والابيض اذ التعيين دلالة يقع بالاقدم
على تعريف كيقض بالملك لا يتوقف على القبض قلت جاز ان يكون مراده ان كلاما من الجهة والتسليم
بحكم وكلاما من الصدقة والتسليم حكمها كالبيع وليس المراد ان المجموع من الجهة والتسليم كالبيع حتى
يخرج ذكر التسليم اتفاقا **قوله** ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدني غلاما فانت حرة الى
ان قال عتيق نصف الام ونصف الجارية وقال في المبسوط وذكر محمد رحمه الله في الكليات ان هذا الجواب
الذي ذكره ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يكمل عتيق واحد ولكن يكمل المولى باسد
ما علم انها ولدت الغلام او الامات بكل فتخلت كاتراره وان حلفت فم ارقا واما جواب الكتاب
في فصل آخر وهو ما اذا قال لامته اذ كان اول ولد تلدني غلاما فانت حرة وان كانت جارية
فهو حرة فولدتها جميعا ولا يدري ايها اول فالغلام رقيق والام حرة وعتيق نصف الام لانها ان
ولدت الغلام اول افعلى حرة فكذا الجارية والغلام رقيق وان ولدت جارية اول افعلى جارية حرة والام
والغلام رقيقا فالام عتيق في حال دون حال فعتيق نصفها والغلام غيب رقيقين والجارية حرة عتيق
وجارية حرة عتيق اما بعتيق نفسها او بعتيق الام قلت وذكر في الكليات ان هذا هو الصحيح لما ان شرط
الذي لم يبين وجوده وهو اذا كان في طرف واحدة كان القول من ينكر وجوده بالبيان كما اذا
قال لعبد ان دخلت الدار غدا فانت حر المضي الغد ولا يدري دخل ام لا بعتيق لانه وقع الشك
في شرط العتيق فكذا في مسئلة الكتاب ان الشرط في طرف واحد وقع الشك في شرط العتيق وهو
ولادة الغلام او الام اذا كان الشرط في طرف الوجود والعدم يحتاج الى اعتبار الاحوال كما في
مسئلة الكتاب ثبات كذا في الشرح وفيه نظرا او لا فلان الجواب المذكور في الكتاب انما هو فيما اذا
تصادف على عدم العلم بالمولود والا على ما خرج في الكافي ولا يخفى ان ما ذكر من انه لا يحكم بالعتيق
في هذا الفصل بل كلف المولى بخلافه في صورة التصديق وانما ثبات في ذلك اذا دعت الام والمولى
الغلام او لا ونكره المولى واما ما نيا فلقطع بان جواب الكتاب وهو ان بعتيق نصف ونصف الجارية لا يصح

مذكور

فيما اذا قال اوله ولدني غلاما فانت حرة وان كان جارية فهي حرة قوله تمام ولا يدري ايها الاول
حيث يفتق في هذه الصورة جميع البنت وجواب الكتاب بان يفتق نصف البنت فما ذكرنا ان خارج كمال
الى حرة يامل ثم فرق في مسئلة الكتاب وبين ما اذا قال ان دخلت الدار فانت حرة فمضى القدر ولا
يدري ادخلت ام لا بان الشك وقع في مسئلة الدخول في صلب الدخول ووصفه وهو كونه في اليوم
اما صحتها فانك وصفه وهو الاول واما بصار الى التوزيع اذا وقع الشك في كونها حرة او لا فليس
وتم لم يثبت الشك الرجحان دليل لعدم الكلام فيما لا يدور وان لم يكن موجودا فكان كذلك بناء على الاثر
بخلاف ما نحن فيه الا ان ولادة الغلام وجدت حقيقة ووقع الشك في وصف الشرط الاول دليل
على سبق وانما فرقنا سبوا في التوزيع **قول** لان لا يفتق به لان المهر الذي يجب كعتق لاي وجه
والحرة مسا على الاحتياط فلا يفتق في كل مظهر وان ملك وطهرها كما في الكافي وقد يقال الايجاب المهر ان
اورث شبيهة الحرة في كل منهما وجبان بحرم الوطء اذ الشبهة في الحرات كما في حقيقة والافلا مانع
من الوطء بكل كل **قول** لان كل واحد من كسب بينهما يفتق في حال وهو ولدت الغلام اول مرة
الحق قلت بل يجب ان لا يفتق شئ منهما لو وقع الشك في العتق والرق فيهما كان ثابتا بيقين فلا يزول
بانك كما لا يفتق من الداخل شئ اذ بين المولى الايجاب الاول بان ثابت لان الايجاب الثاني صحيح لو كان
لو كان اظهارا حيث يكون جامع في الكتابين جوعب وعبد والنظر الى كونه صحيحا يقتضي ان يفتق من
الداخل نصفه والى كونه باطلا يقتضي ان لا يفتق به شئ منه وعقده لم يكن فلا يثبت الشك
اللهم لان يقال قد تعارضت قياسان احدهما اعتبار الاحوال عند استمرار الاستتار كما اعتبر
النبي صلى الله عليه وسلم في قوم سجدوا عند علي بن ابي طالب فوجب نصف الدية والى ما تمهد
من ان اليقين لا يزول بانك اذا تعارضت القياسان لم يفتق بالتحارض ولكن يجب للجهل
ان يعمل بما شاء بشهادة طلبة الا ان شهادة قلوبهم قد وقعت على الاول وقد وقع على الثاني
فاجاب في كل من شئت على ما شهد به قلوبهم ولا مشاحة في شهادة القلب ونقول سببه
الاية تضمنت تحريم الفرج كجبان كجناط فيه والشبهة فيما كجناط فيه كاليقين فلا يرتد عتق الامم
بين الثبوت وعدمه ابتداء احتياط بخلاف عتق الداخل اذ بين المولى الايجاب بالثابت لان المسئلة
مفروضة في ثمة اعبد وعتق العبد لا يتضمن تحريم الفرج حتى كجناط فيه فلا يعتبر الشبهة **قول**
وان شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه قال شهادة باطلة يعني كوانتهى دأده انه يدعي بطلا
دونه يكي را ادا کرده است لانها ان يشهدوا على ان قال احد كما هو كذا كان كخط شين
رحم الله الذي الشرح وفي الحاشية صورة الشهادة رجلان شهدا على رجل انه قال لعبد
له احد كما هو وهو ينكر قال شهادة باطلة عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان يكون في رضى الذي ثبت في قوله
انه اعتق احد عبديه في حال كجناط فيه فيقبل كجناط فيه كالمهاد في الشرح ان الشاهدين اذ شهدوا بان
قال لعبد له كما هو فقد شهدوا بالايجاب المهر باعتراف احد طائفتين الايجاب المهر لا يفتق عتق واحد منهما قبل ان يفتق

في الكتاب

في الكتاب انهما شهدا ان بان اعتق احدهما فاعلم انه ليس حرة انه قال كذا في الشهادة
هذه القول ليس بشهادة على انه اعتق احدهما وهو طاهر وايضا اذ ادعى العبدان على مولاهما
انه قال مخاطبا لهما احدكما فتركت ان تبطل الشهادة وتكبر على البيان لانه لا اقل من دعوى
الافراد المجهول بان ادعى اقول وشهر الشهادة ان ذلك ايضا كبر على انسان كذا اذ ادعى
العبدان على المولى انه قال احدكما فتركت ان تبطل الشهادة ان يدعيان على المولى انه قال لهما
احدكما فتركت ان اخصم معلوما ويكون الشهادة ايضا مشرقة على دعوى صحيحة لما في اذ شهدا
انه اعتق احد عبديه على معنى انه اعتق مينا منهنما غير معلوم فانه شهادة على مجهول وبالدعوى
من المجهول يتصور فلا يثبت الشهادة على دعوى صحيحة الحاصل ان الشهادة على الحق اذ
مينا شهادة مجهول وانه باطل والشهادة على قول المولى احدكما فتركت ان تبطل معلوم وانه صحيح
ووجه ما ذكر في الحاشية لفظ الكتاب حيث قال بعد هذا ولو شهد احد اعتق احد امته لا يثبت
عند ابي حنيفة رحمه الله وان لم يكن الدعوى شرط فبانه انما يشترط لانه يتحقق كحكم الفرج
مشابه الطلاق والعتق المهرام لا يوجب كحكم الفرج عتقه على ما ذكرنا فصارت له شهادة
على عتق احد العبدين هذه الكلامه ولا يخفى ان ابا حنيفة رحمه الله انما يجوز وطى الامتنين فيما اذا
قال احدا كجناط فيه لا يفتق احد منهما عتق كمن شئ وكذا قوله ولان المين يبيع بالمولد الخ
بدل على ان وضع المسئلة فيما شهدا انه قال احدكما فتركت ان تبطل **قول** والشهادة على شئ لامة
وطلاق المنكحة مقبولة من غيره دعوى بالاجماع لانها تضمنت كحكم الفرج حق الله تعالى الذي
ليس بشرط في حقوق الله تعالى واعترض بالامة التي هي احق المولى من الرضا حيث تبطل الشهادة
على عتقها مع جودها وليس فيه كحكم الفرج واجيب عنه بانه فيه اثبات عتق الزنا لان
فعل المولى قبل العتق لا يوجب بعده يوجب ويصيرها مملوك للمولى وان كان هو ممنوعا
عن وطئها بالحرمة لا يبرى انه فزوجها وان بدل ضمها يكون له فتركت ذلك المكن بانها
واعترض ايضا بان كحكم الفرج ان كان حقا لله تعالى فلا يخفى ان القوة الحكمية التي وضع
الاعتاق لاثباتها حق العبد لانه يصير مالكها بغيره واكسبه وكل ذلك حق فوجب ان يكون
فيه حقان حق الله تعالى وحق العبد وما اجمع فيه حقان فالدعوى فيه شرط كالتصاوص وحده
العتق وجواب انه لما اجمع فيه حقان لم يشترط فيه الدعوى سيما في اثبات التحريم الذي كجناط فيه السعي
في اثباته ما يمكن فاما التصاوص وحده العتق فيثبتها على الدرء فشرطها فيها الدعوى درءا لها
بالقدر الممكن **قول** والمعتق المهرام كما يوجب كحكم الفرج عتقه ما ذكرنا ولما قيل ان يقول الطلاق
المهرام ايضا غير نازل في الطل عند ابي حنيفة رضي الله عنه على صريحه في الكافي في كتاب الطلاق
فاذا كان غير لازم عتقه لزم ان لا يثبت التحريم قبل البيان في الطلاق ايضا فلا يفرق
طلاق احد المنكوحين وعتق احد الامتئين الا في حصول البيان بوطى احد المنكوحين وعتقه

فيها

بوطي احد الامتين ولا فرق في عدم حصول عدم المصنف قبل البيان بل طرقة فيها انما ثبت بالبيان
 غير ان وطى احدهما في الطلاق بيان دون الثاني فيجب ان لا يفرق في قبول الشهادة على طلاق
 احدهما واخلاق احدهما لا لاننا نثبت الشهادة في ثبوت الطرقة لانها بالبيان ثبت في الطلاق
 والعراق المجهول وقد افرقنا حيث نثبت الشهادة على طلاق احدهما ولا يثبت على الثاني
 والخم في الوصية انما هو الموصي لان وجوب تنفيذ الوصية طرقة ونفعه يورث واليه والى غيره مردودا لانه
 كذا في الكافي **قوله** اما لا لكسب انما نفعه كيف والترك للورثة افضل من الوصية حتى لا ينفذ الوصية
 من الصبي لما فيه من ترك الافضل وانما ثانيا فلان الشهادة على عتق عبد معين مع تجرده غير مقبولة عند
 اي شخص رجة الله مع انكاره ايضا لانه لا ينفذ في شخص في حقه فيجب ان لا يثبت انكاره ثم
 ايضا في اول لان بيع العبد في نفع اخوي من نفع الموصي في نفي الوصية وانما ثانيا فلان لو جعل
 الحكم اي المدة لعقوبة احد العبدين هو الموصي او اشهد استحق احدهما في مرض موته والوارث
 او الوصي بعد موته كان الشاهد ينسب ان على الموصي والوارث او الوصي فيلزم ان يكون الشخص
 الواحد مدعي او مدعي عليه ومطالب او مطالب وان باطل وانما ثانيا فلان الموصي او حلقه لو جعل خصما في
 اثبات عتق احد عبده لزم ان يجعل مئة استحق احدهما فيجب ان يثبت ذلك بدون الشهادة وانما ثانيا
 لانه نفع على المكروه من المرفوع **قوله** ان الوصية تكون الخاصة بها المسماة اثباتها بقدر الوصية
 حتى يميز المردوم فيه كما لو جرد ويجعل التهمة في غير المثلان التي يغلب فيها معنى المبادلة
 اقرارها فيها على ما يحكي انشاء الله تعالى فكذا جعل الموصي هنا هو الخصم في اثباتها وجعل
 انكاره كونه سقيا كما لم يكثر سببا لاثبات الوصية بقدر الامكان وبهذا يخرج الجواب عن الاول
 والثاني وانما عن الثالث والرابع فلان الوصية تتبع بتسليمه مضرة فمن حيث انه يتبع جيل مدعيها
 ومن حيث انه ضرر جيل مدعيها فهو منقول منقول الشخصين معا لانه في اثبات الوصية يجب
 والاسكان **باب الملقح بالعتق** **قوله** عتق فان قبل ينفذ ان لا ينفذ لانه ما اضاف العتق الى الملك
 ولا الى سببه كما اذا قال لبيد العتق دخلت الدار فانت حر فاشتراه ثم دخل الدار لا ينفذ لعدم
 الاجابة الى الملك او الى سببه **قوله** ان لم يوجد الملك حرى هنا مقدره دلالة لان المملوك لا يكون
 بدون الملك وصار كانه قال ان ملكك مملوك فهو حر وقت دخول الدار فخلت ملكك لانه لم
 يوجد الاضافة الى الملك لا مربي ولا دلالة كذا في الشرح **قوله** لو كان العتق بغيره ان ملكك
 مملوك فهو حر وقت دخول الدار لزم ان لا ينفذ ما كان في ملكه يوم حلف فنفذ على ملكه حتى دخل
 اذا ينفذ في ان ملكك مملوك فهو حر وقت دخول الدار ما كان مملوكا له وقت اطلاقه وان بقي
 في ملكه الى وقت الدخول فلا يصح ان يقال ان الكلام في معنى من كان مملوكا في يوم اذ
 دخلت الدار فهو حر كان تعليق العتق على الملك لكن لا مطلقا بل مقيدا بوقت دخول الدار

في كل ما جاء في
 هذا الكتاب من
 ما لا ينفذ في
 العتق

واما الشارح فاما جعل الكلام في قوة قول ان ملكك مملوك فانه مراد من الشرح في الخلف
 خاصة وانما تعرض لتقديره بالنسبة الى المشتري فب لان التصديق بها او قال المشتري او لا في
 تناوله للمملوك في الحال اما التقدير الذي يعم المشتري والمملوك وقت الحلف في ذكره من قول من
 كان مملوكا الى يوم اذ دخلت الدار فهو حر **قوله** ثم جاء به في قوله بعد بالرفع دون المصنف كذا في حديثه
 لخط شق رحمه الله لما ان بعد مرقب وانما هو في مواضع على الطرقة فيما كان في موضع العتق عليه
 اذ نفع كذا في الشرح **قوله** لان كلمة بعد اذ ذكر ما اضيف اليه ليكون منصوبا او مجرورا
 بل على ما عرفت في كتب النحو فلا يجوز ان يرفع ما اضافة اليه عليه **قوله** او يوقف في الحاشية سوف
 هنا اسم فاعول قلت نعم سوف اسم حيث اضافة لفظه وكلمته اسم مقول والخراب الاسم وبناء
 يكون على اعتبار المتناول عنه فيجب هنا بناء سوف على النسخ لانه كان مبنيا عليه في المتناول عنه
 ولا يجوز تنوينه كما في الحاشية فحل من **قوله** ولها الوجه وقد يقال في تقديره وجه المسئلة ان
 هذا الايجاب من حيث انه مصنف الى ما بعد الموت ووصية واليجاب الوصية وان كان ملكا في
 حصة فهو حكم المملوك بعد الموت حتى يستحق في الوصية لا ولا فلان من قوله بعد الوصية
 وفي النظر الى الحقيقة ولو مرق كان في ملكه يوم التزجج مدبرا ومن حيث انه كان مملوكا يوم الموت
 ينفذ من ملكه بعد الوصية ويبقى في ملكه الى يوم الموت كانه بعد ما مات قال كل مملوك ملك
 فهو حر وقد انزل حيا في تنفيذ الوصية للمساس الحاجة الى تنفيذها فيمكن اعتبارها قابلا وقد يقال
 بهذا الايجاب من حيث انه المتناق لا يصح الا في الملك او مصنف اليه لا يدخل فيه الا المملوك
 فيه في الحال ومن حيث انه اوصيا واليجاب الوصية معتبر بعد الموت يدخل فيه من كان مملوكا
 حينه وان لم يكن مملوكا له وقت الوصية وهذا اوافق بلغة الكتاب قال من قد قال محمد رحمه الله
 اذا قال كل مملوك ملكك غدا فهو حر ولا ينفذ ما اجمع في ملكه غدا من هو في ملكه في الحال
 الغد ومن ملكه غدا فقد تناوله الملكة هذا الحال والاستقبال وليس فيه سنتان كحلفنا
 من الجواب عتق ووصية قلنا قد جعل محمد رحمه الله قوله امك غدا عتقا عتقا يجمع في ملكه
 في الغد فقال انما لا اجمع بين الحال والاستقبال لكن اعين ما يجمع في ملكه في الغد فقالنا
 لا اجمع بين الحال والاستقبال لكن اعين ما يجمع في ملكه في الغد لاضافة الملك
 الى ذلك الوقت وفي الاجتماع في ذلك الوقت لا يبطاوت من ان امك قبله وفي ذلك الوقت
 فكان هذا عملا بموم الحجاز لا حجازا بين الحقيقة والحجاز كذا في الشرح **قوله** وكذا يستعمل في الحال
 على ثناء او على الوقت الحالي من غير قرينة وهذا الجائز رواية الثوري هي انه مشترك بين الحال والاستقبال
 وقد ذكرنا في الاطلاق كذا في الشرح **قوله** بل هذا اوافق اصح روايات الحكم في الحال وقد ذكرنا في
 الاطلاق **قوله** بوجه مفرد **قوله** انما يجوز بوجه مفرد لان فيه عذرا الاحتمال ان يكون استغنا **باب**
العتق على جمل قوله لانه معاوضة الحال هذا لا يترك ويستقيم على قول اي حفيضة رحمه الله واي يوسف

فانما جعل هذه المعاوضة مال كمال حتى قال انما اذا انفق عبده على خدمة ربه فانت المولى او العبد
ان خدم شيئا عليه قيمة نفسه لا قيمة لخدمة وعلاؤه بانما معاوضة مال كمال المولى مال في حق المولى ولذا المانع
ما لم يرد العبد على نفسه انما اشترى بانه بانه فملك قبل القبض او استحقاقه بالبيع يرجع عليه بغيره لا بغيره الا انه
سألتك في الكافي انما انفق الله تعالى وجوابه ان هذه معاوضة مال كمال في حق المولى دون العبد والتفريق
بعد ذلك ظاهر كل المورث عنه لمجرد القبول هو كونه معاوضة لا كونه معاوضة مال لغيره فحق البيع
ثبت بمجرد القبول مع انه معاوضة مال كمال وكانه تعرض كذا لانيات الحكم بالطريق الاول اذا
لو كانت معاوضة مال عال العتق بالقبول ليس فيه معنى التعلق في ذاك كانت معاوضة مال غيره
وفيه معنى التعلق بالقبول او في قولنا العبد لا يملك نفسه **فان قلت** عدم ثبوت الملك العبد
لا يصحح دليل على كونه معاوضة مال غيره مال لان الملك قد لا يثبت في معاوضة المال كمالا لغيره
الا يرى ان من اشترى عبدا افرقه بغيره او باعتاق باعية لا يثبت الملك له في رقبته وانه معاوضة المالك
بالمال **اجب** باشرائه عبدا افرقه بغيره ان كان معاوضة مال كمال في حق البايع فهو في حق المشتري ليس
بمعاوضة بل هو ذاك في حقه كان نظرا لاعتق على مال في حق العبد على ان العبد يدخل في ملك المشتري
الذي اقر باعتاق باعية ثم يعتق عليه حتى يكون الولاء له لا للبايع كذا رأت في بعض الموضع ولكن
في كشف البرذوى نقل عن المسبوط ان الولاء لا يثبت لاحد ان كان في رقبته اذ هو الاصل وان كان
بغير علم انه حر باعتاق والولاء موقوف لان كل واحد ينفع عن نفسه فالبايع يقول ما استحق من عتق
باقرار المشتري فله وللاءه والمشتري يقول من عتقه البايع فالولاء له فيوقف الى ان يرجع احدهما
الى مقدمه في صاحبه فيكون الولاء له فان الولاء لا يثبت بالنقض بعد ثبوته لا يبطل بالكتاب ايضا ولكن
يبقى موقوف فاذا صدق ثبت منه **فان قلت** خلاف بدل الكفاية لانه ثبت مع الماني وهو في الفرق اذا
لمولى لا يستحب على عبده دينا فيكون ضروريا وقد تحققت الضرورة في حق الكفاية يحصل له العتق
فلما يظن في حق الكفيل **فان قلت** اذا الرق كما شاع في ثبوت المولى على العبد بناء في ثبوته على المولى ايضا
واذا ثبت للمكاتب دين على مولاه ولم يكن ذلك من جنس بدل الكفاية فكيف به رجل مع نسيان بيع
الكفالة بدلين للمولى على العبد ايضا **فان قلت** ولو عتق عتقه ما واد المال صح لان الاصل من قبل الاستقاط
فيصح تعلقه بالشرط **فان قلت** لو كان الاعتاق من الاستقاطات يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبي في الشرط
البديل على الاجنبي في الاستقاطات فانه **اجب** بان في الاعتاق معنى الاثبات لما اذا ثبت ثبوته في
العبد بغيره هذا الولاءات وبهذا المعنى الاستقاط وهو ازالة الملك لا الى احد فمن حيث انه ازيل
لزم ان لا يلزم المال على الاجنبي بالاشتراط ومن حيث انه استقاط وجب ان يلزمه فلا يلزم بالملك اذا
الاصل في الذمة البلية اما التعلق فقد صححنا العتق المعنى الاستقاط انتهى في التفسير بذكر الاستقاط
ولا يمكن التقييد فيما اذا اشترط البديل على الاجنبي لمعاوضة اهل ارضه وهو براءة الذمة **فان قلت** ومراعاة التجارة
دون التكرار يشك بان لو كان المراد التجارة وجب ان يتغير على المجلس فاما اذا قلنا ان ذلك في الفاني فظهر

ان التجارة ربما لا يمكن منها العبد في المجلس هو الظاهر وسبب ان يتغير عليه في ظاهر الرواية
قوله وجعلنا معاوضة في الاشتراء عند الاداء قلنا هذا انما يفرح بانه انما يبيع معاوضة عند الاداء
واما قبله فليعلق محض وانما يشك بما اذا قلنا اذا ادبت الى الفاني فانت حرفا عنه ثم اشتراه او يبيع
او اختاره وانه او شرط ثم اني باللف لا يجرى على القبول لان الجبر على القبول قضية الكتابية لا قضية
التعليق والكتابة تطلق بالبيع فان الكتاب اذا بيع برضاه يطلب كفاية في شئ الخبز لانه
خضيره ما لو قيل عتق لغيره التعلق اذا البيع لا يبطله كذا في الكافي فلو كان اعتبار كونه معاوضة عند
الاداء لا قبله وجب ان يبطل معنى المعاوضة بالبيع قبل الاداء لانها لم تحقق بعد بطلان الشئ يستدعي
وجوده والله اعلم **قوله** قالوا لا يعتق في مسئلة الكتاب وبهي قول المولى لبيده انت حر بعد موافق
على الفاني قبل بعد الموت لم يعتقه الوارث او الوصي او القاضي كذا ذكر الامام الترمذي في **قوله** عتاق
وهذا الصحيح إشارة الى قولهم لا يعتق ما لم يعتقه الوارث لما ذكر في الكتاب وهو ان الميت ليس له اهل للملك
في ذلك الوقت فان قلت اهلية المعلق ليس بشرط حال وجوه الشرط لما ان اعتبار اهلية المالك كان
وقت التعلق لا وقت وجود الشرط انما يغير اهلية المحل لا اهلية المعلق الا يرى انه لو عتق ظاهرا
او اعتاق عبده بدخول الدار ثم حل فوجد الشرط وهو مجنون يتبع الطلاق والعتاق وكذا مكاتب
ثبت العتق في مسئلة من ياتي بالمجرد الموت من غير وقف على ائتمار فعله ان الاهلية ليس بشرط
وقت وجود الشرط **فان قلت** الفرق بين مسئلة هذه ومالك المسائل بوجهين ان اختلاف اهلية في ملك
المسائل في حق المعلق لا غير في مسئلة الاختلاف في موضعه حق المعلق وفي حق المحل وهو التبع
لانه صار للوارث ولم يكن تفعيلا بعلقة الميت من الاعتاق في ملك الغير اما في مسئلة المجنون فان
ملك المعلق لم يغيره فاعني صفة المعلق في وقت التعلق لان ذلك في وقت تصرفه وصفة المحل
يغير وقت وجود الشرط وكذا وقت افعال الحكم فلما لم يغير الملك فيه وقت الشرط وقع الطلاق وانما
في مسئلة فلما لم يتعلق عتقه بشئ اخر بعد الموت كان تصرف الميت بالاعتاق نافذ في ثلثة بغير توقف
اذا لم يكن له مال غيره ومعنى له في الثلثين واما في مسئلة فعلق عتقه بقبوله بعد موته فقبل ان يقبله
دخل في ملك الغير فكذلك لم يصح عتقه من غير ائتمار في ذلك الغير والى وهو ما ذكره الامام القاضي
خان والترمذي في العالم يتعلق بدون ائتمار الوارث لان يعتق تأخر عن الموت الى ان يقبل العتق
متى تأخر عنه لا يثبت الا باثبات واحد من هؤلاء من الوارث او القاضي او الوصي لانه صار لعنصر
الوصية بالاعتاق وذلك لانه لما كان لا يعتق الا بالقبول لم يكن العتق معلقا بطلاق الموت
وفي مسئلة لا يعتق الا بالاعتاق واحد من هؤلاء كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر فلو كان المدبر لا يعتق
تعلق بنفس الموت فلا يشترط ائتمار احد هؤلاء كذا في الشرح **فان قلت** اما الفرق الاول فينا على ان
العبد قبل القبول يدخل في ملك الوارث فلا يعتق الا باعتاقه ولكن لقائل ان يقول يجب ان لا يدخل
العبد في ملكه قبل القبول بل ياتي في حكم ملك الميت حتى يقبل ليعتق بمجرد القبول وذلك ان العبد

في هذه الصورة ان لم يتفق لمجرد موت مولاه فقد ثبت له حق العتق بالقبول وتعلق الطوق
بمنع ثبوت ملك الارث كمال المال الذي اوصى به فانه لما تعلق به حق الموصي بان يبطل ثبوت
الملك لا يدخل في ملك الارث بل يبقى في حكم ملك الميت حتى يقبله الموصي له فملكه او يردده فملكه الوارث
وبالعلة ان توقف العتق على قبول في مسئلتنا لا يوجب ان يدخل بحج الموت في ملك الارث
فان الموصي بمن المال لا يدخل في ملكه الموصي له قبل قبوله بعد الموت مع انه لا يدخل في ملك الارث
حتى لا يخرج الى ملك الارث فكذا هنا ايضا لو كان الوقف على اعتناق الارث باعتبار ان
العبد بعد موت السيد يدخل في ملكه لكان الاعتناق من قبل الارث وكان الولاء له واما الفرق في
الثاني اصله اطلاق مسئلتنا باذا اقل له انت حر بعد موته في شهر ولكن لما قل ان يقول ان للعبد حق
القبول في كل وقت ومثل يمنع ثبوت الملك كما في الوصية فان الموصي به لا يدخل في ملك الارث
قبل قبول الموصي له وان كان المعتبر فيها هو القبول او الرد بعد الموت ولا ذلك الا بثبوت حق القبول
في كل زمان واما هنا اذا قال انت حر بعد موته في شهر فانه لا يخرج العتق الى معنى شهر فقد قطع حقت
قبل معنى الشهر فلم يتعلق حقه قبله المانع قبل ثبوت ملك الارث انما هو تعلق حق الغير ولم
يثبت حقه قبل شهر فلم يوجد المانع فيجب ان يدخل في ملك الارث وما دخل في ملكه وجب ان لا يعلق
الا باعتناقه ويجعل قول المولى كالاوصية بالاعتناق كذا قال اوصيت باعتناق هذا العبد بشهر
فالاولى ان يقال اهلية المعلق وان كان مسرا وقت التعلق فهذا السيل بتبليغ بل بالاعتناق على
معاوضة وقول المولى انت حر بعد موته في نصف درهم او شرط في المعاوضة وهو الالحاق
وفي المعاوضة يجب ان يبقى اهلية الموصي الى حين القبول حتى لو قال بعت منك هذا العبد بكذا
فلم يملك المشتري لم ينعقد البيع وهذا لما مات المولى قبل الالحاق لم يبقى اهلا للاعتناق فيقبل
الالحاق فلا يثبت عليه القبول وجب بعد جعله معاوضة واعتبر وجبة كانه اوصى الى الارث
ان يثبته بعد موته بالنصف درهم وهذا الوقت لتبليط الكتاب فانه بقاء على عدم بقاء اهلية
الميت فقط لا على دخول السيد في ملك الارث كما بان به الشيخ رحمه الله فقام ان ذلك منبني على اشتراط
بقاء اهلية الموصي في المعاوضة الى وقت القبول فلا يتعطل بعدم اشتراط اهلية في التعلق
وقت وجود الشرط اذا كان في المعاوضة دون التعلق **قوله** وقال محمد رحمه الله فمئة خدمته
ازيح سنين لانه معاوضة المال بما ليس بمال في حقه لاذ لا يملك ثمنه فصار كما لو تزوج امرأة
على عبد لم يسلم العبد اليها حتى استحققت فانها ترجع عليه بعتية العبد لا بعتية الصبيغ اي المثل
ولهما ان معاوضة مال بمال لان السيد مال في حق المولى وكذا المانع ما يرد العقد عليها فصار
كما لو اشترى اياه باعه فملك قبل القبض واستحققت فان الباع يرجع عليه بعتية ابيه لا بعتية
الامة كما لو باع الامة سكتي دار فضل العبد ومات عنده ثم انزله المداوا واستحققت فانه يرجع
بعتية العبد كذا في الكفا في فنيه نظر لانه لو كان معاوضة مال بما ليس بمال لان الميت الطيب في الذمة اذا تعلق على

حار او فرس لان الطيب ان لا يثبت في الذمة الا في معاوضة مال بما ليس بمال كما في الكفا في الكفا في الطلاق
والعلم عن دم العبد **قوله** فثبت لا الف على فنيها ومثلها فان قلت وجب ان لا ينفق الامة
قبل النكاح اذا ابيع فاسد لانه بيع مما يخصها من المال فلو لم يسم عليها وعلى من منع تصورها بانه
ادخل الكفا في البيع وادخل الصفقة في الصفقة معقد للبيع والبيع الفاسد لا يملك بدون
القبض الا يرى انه لو قال اعتقها عني كان العتق من المأثورة انشاء والهبة لا تفسد الملك
بدون القبض وايضا اذا كان البيع فاسدا كما ذكرنا لزم ان لا ينفق البيع كما قلنا والمولى بما
خصصه من الثمن يوجب البيع الصحيح كما اذا جمع بين عبده ومدره فجاب ان الامة ينتفع بهذا الاثنا
فخصه بصفة نفسها اذ في قبضه واد في القبض يكفي في البضع الفاسد دون الهبة ودون الهبة
كما القبض مع الشيوع او نقول ان من منع البضع منفردة عند ابرار العقد عليها وقران ما هو متقوم
في نفسه بغيره فلهذا ان كان يجب للبائع ما يخصه من الثمن كما قلنا بين عبده ومدره في البيع ولم
يفد بشرط الكفا ايضا لانه مدرج في الاثنا فخذ حكم الاعتناق فانه يبطل بالشرط الفاسد
كذا في الشرع **قوله** اما اوله فلان مال الامة يتلف على ملك المولى بالاعتناق المعلق غير متبوط
للاسر ولا الامة ولا هو يحل له وهي ان كانت ينتفع بالاعتناق فلا يمكن جعلها قايضة لما ليس
نفسها لانها تلف والتلف لا يحل التيقن واما ثانيا فلان ما منع البضع ان كانت تتقوم عند رد
عند الكفا عليها فلا تخفى انها لا تدخل في عقد الكفا في البيع ودخول المدره فيه كيف وانما غير متقوم
النظر الى عقد البيع في ذالم يدخل في البيع كان بيعا بالصفة ابد او هو باطل مقوله وقوات
ما هو متقوم في نفسه بغيره فلهذا لم يفسد البيع مسلم ولكن فيما اذا دخل المتقوم المقرن في البيع اما اذا لم
يدخل في بيع ان يبطل اذ الفساد في حوزة غير المتقوم انما هو باعتبار ان بيعه بالصفة ابد او كذا **ط**
قبول العقد في غير المبيع وكل ذلك موجود في قران ما هو متقوم في نفسه اذا لم يتناول العقد
وما منع البضع لا يدخل في عقد البيع اذ تتوهم لا يظهر الا في عقد الكفا اما بالنسبة الى عقد
البيع فهو غير متقوم وكان هذا في الحقيقة قران ما هو غير متقوم فلا يكون بين عبده ومدره وعنده
وعنده غيره واما ثالثا فلان البيع المدرج في الاعتناق اذا لم ينفذ بالشرط الفاسد والجرم له الثمن
بما لا يمان في الذي لا يفسد به وجب ان لا يفسد ايضا فيما اذا قال اعتق عني بالف درهم وبطل
من محروم هو الا ان يقال انما لا يفسد من شرائط البيع اذا ثبت مقتضى الاعتناق ما يحل السقوط
بحال السقوط حال فنيته وفي قوله اعتق عني بالف درهم وبطل من حرج جعل الثمن ما هو غير متقوم
فلا يفسد البيع اما كون الثمن ما لا معلوما انما افسط فيما لا يحتاج فيه الى التسليم والتسليم لمن غلب
عنده انما سئل كذا ثم اشترى المفضول منه شيئا وبقيته المنصوب يجوز وان كانت البعتية مجهولة وكذا الشرط
الذي لا يفسده العقد بما يعفى في البيع كالمبيع الى قبل والبيع بشرط اقرار **باب الشرع**
قوله ولا فراجة عن الرق لا الى الحر **قوله** اذا ضمن المولى عاصبا العبد بعد ما بقا فخره

المدة من ملك المالك ولا بد من ملك الفاعل نقل عليه البردوى فقد جعل في الضمان من غاصبه
أفراجه عن ملكه لا إلى الحرية فلا يصح الحصر المذكور إلا أن يراد به الاتفاق عن الملك قصد المالك
عند تقييد فاعب جرح عن ملكه ضمنا لا بالضممان لا قصد المالك إذا الضمان فاعب
وإنه يستدعي النوات ولا نوات إلا بخبر وجه عن ملك المالك أو جعل الحصر المذكور على نقل
من جعل ضمان المدبر بمقابلة المدون الرتبة فإن المدبر على هذا الطريق لا يخرج عن ملكه
قوله ولنا قوله عدم المدبر لا يباع ولا يورث وهو من الثلث رواه
جابر رضي الله عنه **قلت** روى عن جابر رضي الله عنه أن رجلا من الأنصار روى مملوكا ولم يكن
له مال غيره فباعه الشيء ذلك فقال من شتره مني فاشترى نعم ابن النخاس ثمان مائة درهم
في إلهام رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفعها إليه ثم قال لا بد أن يفسدك فصدق عليها فان
فصل شيء هكذا وهكذا يقول ثمان مائة درهم ومن يملكه ومن يملكه **قوله** بأن هذه حكمته نقل
ولا ثم لم يجعله أن كان مدبرا مقبلا أو جعله أن باع أي أجمعه والافادة شتى بما يلف
أهل المدينة وكان البيع أو كان البيع في السعي كان بيع الحراجة كما روى أنه عام تأخر رجلا
يقال ربح في دينه ثم شتره ذلك الحكم وما روي أنه لا يمكن أن يملكه على عمل سوى ما تملكه كذا في
الحكا في وفيه **قوله** لا يقطع بأن قوله عليه السلام المدبر لا يباع إلى آخره ولا يجعل أن يكون المراد به أنه
لا يباع بعد الموت بل هو الظاهر بدليل قوله وهو من الثلث لظهور أنه إنما يكون حرا
بعد موته فلا يكون حكما فيما هو المقصود فيجوز أن يجعل على أنه لا يباع لا يورث ولا يورث
بعد موت المولى بوقف بين القول والفعل وما روى أنه اشتراه نعيم ابن النخاس ثمان مائة درهم
بأن في أن يكون ذلك أجرة لأن أجر العبد الواحد لا يبلغ هذا المبلغ في العادة وما قيل أن يجعل
أن كان في وقت كان بيع الحراجة في ذلك الوقت فيه نظر لأن بيع الحراجة إنما يكون جائزا إذا كان
الحاجة غيره كما روى أنه باع سرف في دينه وذلك لأن بيعه ليس بأولى من بيع الغيرة وهو باع المدبر
فأجرة بولاه فلما لم يكن بيعه بمنعيا لجهة التدبير لم يكره في الخطأ أنه لا يجوز بيعه إلا أنه يجوز إذا
ماله وجب في ذمة أو هو مضطرد وقع في ملكه لا يبرى بقاء حيوة إلا أن يبيع نفسه أو في محضه قبل الجففة
فبعضه أو في من الجففة لأن الناس كانوا يبيعون أنفسهم في زمان يوسف فسلوه وسلامه عليه وسلم
مضطرون لأجل في الذفيرة وأن يخرج عنه واتفق عما ذهب في ذمتها وبها لا يتدان على إدام في ذمتها أو بھا
في شدة أو محضه أو ضرب أو جسد فتوزلها أن يبيع نفسه كما يخرج عن العسكرة والذمة والعرب
والجسد إلى سائر كلامه بيع المصلحة الحاجة جاز في هذا الزمان أيضا وبيعه بلا حاجة ماسة لم يكن
مشروعا فلا معنى لشتره ثم قد استدل على عدم جواز بيع المدبر بما روى أنه خضع إلى عثمان رضي
الله عنه في أولاده مدبره فنقض بأن ما ولد له قبل التدبير عنه وما ولد له بعد التدبير فهو مملوك لا يباع
ولا يكره عليه أحد من الصحابة قبل محل الاجتماع **قوله** ولأنه سبب الحرية لأن الحرية تنبئ

بعد الموت ولا سبب غيره فكان هو السبب وذلك أن الحرية خاتمة بعد الموت ولا بد للموت من سبب
جاء عليه ولا شيء منها يقع سببا له سوى التدبير فتبين سببا له ثم جعله سببا في الحال أو في من جعله
سببا بعد وجود الشرط وهو الموت لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولا يقال لو أنه موجود
حكمنا حينئذ لأن الشيء إنما يستمر موجودا استحسانا أمكن وجوده وحققة ولا إمكان لوجوده منه
بعد موته لا سببا له ووجود الفعل من الميت ولا يمكن تقييده حيا بعد الموت لأن هذا الحكم لا يثبت
إلا إذا حكم الشرع بجموده ومعنى حكم الشرع بجموده التحال أن حكم الحيوة لا يفضاه إلى التناقص
في الكافي وبهذا يمتاز هذا التعليق عن سائر التعليقات لا يمكن أن يقرر هل السبب فيها موجودا
عند وجود الشرط ولا يمكن لتأويل أن يقول تقييده حيا لفروقه بغيره التصرف لا يظهر في واره فلا
يناقض ذلك الحكم بجموده فيما رواه المايرى إلى ما ذكرنا الشيخ في كتاب الشفعة من قوله من أتباع
داراشرافا سدا فلا شفعة فيها فان سقط حق البائع في الشيء بأن باع المشتري من حريته
للشفعة والشفيع أن يافقه بالبيع الثاني بالمثل المذكور لا يتقضى البيع الثاني وبأفقه بالبيع الأول يثبت
فان قيل إذا انتقض البيع الثاني في أن يعود حق البائع في الاستدوار فدل ذلك لا يثبت الشفعة لا يتقضى فلا
اتفاق من البيع الثاني صحة حق الشفيع مقتضى التعليق بالشفعة فلا يجوز أن يكون بطلا
حق الشفيع للمايرى على وجهه بالانتقض هذا الكلام فقد حكم هنا بتقضى البيع الثاني مع أن
أن ثبوت حق الشفعة مبني على حقيقة أنه لو لم يكن البيع الثاني لم يثبت له حق الشفعة إلا أن التقضى
لما كان مقتضى التعليق في حق بطلان حق الشفعة فكذلك إذا جاز أن يعود المولى حيا لسائر الكلام
موجودا بعد الموت ولا يظهر حيوة هذه في منع ترد إلى طرف في مثل الشفعة يقتضي البيع الثاني في
منقضا في حق التعليق بالقيمة مع كونه باقيا في حق التحقيق **قوله** ولأنه بعد الموت حال
بطلان أهلية المتصرف ولا يلزم إذا جني بعد التعليق بدخول الدار وود الدخول فانه يفتقر إلى
وأن لم يكن هو أهلا لأن الجنون لا ينافي الأهلية المتفق من كونه له ولهذا يفتقر على قرنه بالارث
كذا في الحكا في وفيه نظر لأن عتق القريب وجب جملته كما لفتحة فبذل عتق القريب على أن المجنون من أهله
الفتلات لا على أنه من أهل الاتفاق **قوله** لأن المانع من البيعة قائم قبل الشرط قال الشارح رحمه
الله ولأن المعلق به هنا وهو الموت قاهر في معنى الشرط لأن الشرط ما هو معدوم على غير الوجود
والموت كائنا لا حاله فلا يكون التعليق به مثل التعليق بسائر الشرط فلا يمنع من البيعة في الحال فان
قلت يشكك هذا إذا قال أنت طالق إذا جاء عندك وليس سبب في الحال مع أن عتق القريب
لا حاله كما لموت فلا لا سبب أنه كائنا لا حاله فان من الجائز أن تقوم الساعة قبل شتر الله ولا
يجوز أن يقوم الساعة قبل موت المولى ثم لفظ **قلت** يشكك هذا على فصل الأقرار فانه لو قال
أشهدوا أن فلانا على الف درهم أن يموت فهو عليه عاشر أو مات وكذا لو قال له على الف درهم إذا
جاء رأس الشهر وإذا أظفر بالسبب صحح في الأقرار في المنفصلين فقد جعل التعليق محققا رأس الشهر

كالتعليق بالموت ولم يجعل سببه لولا فخره وكما كان ذكرنا من ان التعليق محيى الف التعليق
 بما هو ليس كالحالة وجب ان لا يصح الاقرار المعلق به لانه لا يحتمل التعليق بالشرط كما لا يصح التعليق
 بسائر الشروط ايضا قال ان مت الى مائة سنة فانه يعتبر تعليقاً بما هو كائن لا محالة اعتباراً
 للعقاب كما يستحق حتى يكون في هذه الصورة مديراً مطلقاً لان محيى الف ليس باوحي حالاً من
 الموت الى مائة سنة في القطعية باعتبار العايب اللهم الا ان يمنع المسئلة فقد ذكر في فتاوى قاضي
 خان رجل قال بعده ان مت الى مائة سنة فانت خرق قال ابو يوسف رحمه الله هو مديرو مائة
 وقال حسن ابن زياد هو مديرو مائة لان علي قول الصحابة رضي الله عنهم اذا ذكر وقت طويلا يعيش
 الى تلك المدة او لا يعيش يتغير الوقت ولا يكون ذكر هذا الوقت بمنزلة التأخير وعلى قول الحسن رضي
 الله عنه اذا ذكر وقت لا يعيش اليه يكون ذكر الوقت كالتأخير والبر صلهما اذا تزوج الى وقت
 يكون منه عند طالب الوقت او قصر وعلى قول الحسن اذا ذكر وقت لا يعيش اليه لا يكون سببه
 ثم قال الشارح او تقول ان الكلام في الاصل والاعلى فان العلم في سائر التعليقات ان لا يكون كائناً
 لا محالة لتحقق معنى الشرطية فلا يرد الا افراد مثل الفدية نقضاً بهذا الكلام ولما قيل ان يقول الاعلى
 في سائر التعليقات ان لا يكون الشرطية كائناً لا محالة فلا يرد الا افراد مثل التعليق بالموت والتعليق بالثبوت
 نقضاً ثم قال وخص التعليق بالموت في كونه سبباً بالحدث الذي ذكرنا او تقول وهو الاصح فالجواب ان
 ان التعليق محيى الف ليس سبب في الحال خلاف التدبير الى هذا ان في البسوط هذا الكلام **قوله**
 التعليق في محيى الف انما ورد نقضاً على التعليق الذي ذكره هو ان الموت في صرح معنى الشرط لان الشرط
 ما هو معدوم على خطر الوجود والموت كائناً لا محالة فلا يمنع عن السببية وما ذكر من وجود معنى
 الخلاف في التدبير ون التعليق بالثبوت لا يصح مع التعليق المذكور ودفعاً للنقض الوارد عليه
 فان كان يصح فخر بين التعليق بالتدبير والتدبير فليماثل **قوله** ولانه وصية حتى لو قتل المديرو لاه
 سبي في جميع جهته وان كان يخرج من الثلث اذ لا وصية لغيره لا يمكن رد الفسخ لانه لازم فخر معنى
 بايجاب السعاية عليه في جميع العتقة بهذا استقام ما ذكره الشارح من الشبهة على قوله ولانه وصية
 حيث قال لو كان وصية سبي ان يبطل التدبير اذ افضل المديرو سببه لان الوصية لا يجوز للقاتل
 سواء كان الحر قبل الوصية او بعدها ولا يبطل التدبير بالتقتل وكما في وصايا الاساقفة بهذا الكلام
 وذلك ان هذه الوصية ان كانت لا تبطل بالتقتل صورة فهي تبطل بمعنى حيث يجب عليه السعاية
 في جميع جهته واجاب الشارح عن هذه الشبهة بان التدبير ان كان وصية فهو تعليق العتق ايها
 بالموت والموت يتحقق بالتقتل في وجود الشرط لا يتحقق في غير ان يكون الشرط حراً او مباحاً فالتقتل
 غير صحيح يجوز ان يكون شرط تعليق وكذا سائر المعاصي لما يبطل الوصية بالتقتل فهو في الوصية المحقة لان
 يكون الموت شرطاً في الوصية الى هذا ان في الاسرار بهذا الكلام انه يشترط ان الوصية الحاصلة
 بالتدبير لا تبطل بالتقتل ليس كذلك بل الوصية تبطل بغيره لا يمكن رد العتق بعد تحقق صورة التدبير

معنى بايجاب السعاية في كل البتة لتحقق تلك الصفة فيه وقد يشك في ان كل شرط غير قطعي
 يعتبر قطعاً عند حقيقة مع ذلك لا يعتبر قطعاً **باب الاستدلال** قوله تعالى عليه السلام
 اعتقوا ولدت لهما ولياً مباركة ايهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستدلال قال عند الشتر اوله
 وقضية تجبر الحرمة ولم يثبت ذلك انما عاينت في العتق في الحال وصحة في المال ايها لا يملك بالثبوت
 الحكم وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت أمة الرجل منه فربي معتق عن غيره
 منه وعن جابر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انك فليما كان عمره ثماناً
 عنه فاشترى قال لعل في احتمال ان يكون ذلك مباحاً في ابتداء السلام ثم انتهى النبي صلى الله عليه وسلم
 عن ذلك قبل خروجه من الدنيا ولم يعلم به ابو بكر لان ذلك لم يحدث في امامته نعم من هذا الاستدلال بغير
 الدين ومخاربة اهل الودعة واستقلال اهل الودعة ثم في المعر على ذلك في هذه المدة من
 الزمان ثم انتهى عن غير من بعده ذلك **قوله** وبقي الحرمة الموكدة باعتبار النسب فلا يزداد ان النسب ثابت
 الحرمة حتى يثبت حرمة المصاهرة مع ان النسب لا يثبت من الزنا **قوله** لان الاستدلال لا يتجوزي لانه
 مخرج النسب في غير ما صرح به من القدر كماله بان الاستدلال لا يتجوزي عند اي حقيقة رحمه الله ليهول
 مدبرة مشتركة يتقهر الاستدلال على نصيبه فكما ان اراد يتوله لا يتجوزي لانه يجب تكميله ما امكن واسان
 الكلام على قوله كما لم توفى مخرج النسب لا يوجب عدم خبره الا يبرى ان الملك مخرج الرق والرق لا يتجوزي
 والملك يتجوزي الاتفاق **قوله** ولان وطني الامة لو قصد به قضاء الشهوة توضيح ان ما من الحقوق
 يلزم الا بالارام الشرع او التزامة وليس بهذا الترام النسب من الشرع فلا بد من التزامة الوطني ليس الترام
 هتجاً وهو ظاهر ولا دلالة لان وطني الامة بقصد بها قضاء الشهوة عادة دون الولد فلا يكون دليل
 الترام فلما بد من الترام صرحاً بخلاف العقد حيث لا يقصد به في العادة لان التماسل فكان دليل
 لولا الترام فلما ثبت الى دليل الترام اذ صرح به وبهذا التدبير سيقط ما يقال ان ما ذكر من ان
 الوطني يقصد به قضاء الشهوة لا يصلح جواباً عما ذكره السابق من الوطني انقضى الى الولد من الكفاية
 لان الترام التمسد الى الولد في وطني الجارية لا يتجدد في فضائه الى الولد وقب المستوط على ما قرأنا
 ظاهر فليماثل والله اعلم بالصواب **قوله** فصارت كالمعتودة اي بقعدة السكاية **فان قيل**
 اذا كانت كالمعتودة في الفرائض وجب ان لا يجوز لها ان تملك ما دامت في فرائض اذ جميع الاقربين
 في الفرائض لا يجوزوا لامر جلاله فان سكاية اتمت ام الولد حال ابقاها فرائض جابر **قلت**
 انما ان كانت فرائضاً فرائضاً ضعیف حتى يملك المولى ثقلها بالتزويج فلا يعتبر وهذا اذا توفى
 فرائضاً في عدة المولى بالاعتاق من حيث انه لا يملك ثقلها حينئذ ولا يكون سكاية احتساباً عند انقضاء
 رحمه الله وهذا من العجب السائل بل حيث يصح سكاية اتمت ام الولد حال كون مخرجها حلالاً لاله
 ولا حل اذا حرم بالاعتاق ما دامت في العدة ولكن الوصية ما ذكر في هذا وقد عني بهذا
 انما سلمنا ان فرائضاً ضعیف لكن هذا العراش قد اعتبر في اثبات النسب لان بناء على الاقرب

فلا يغير في حرمه الا في اذ منى الحرمان على الاضمار وان اطلق بين الاثنين انما حرم لانه يفضي الى
قطع الرحم لما بين العرابين المعاديات ولا يمكن ان اذ قال الاصل في فراش الالف وان كان الفرض
صحيحا يفضي الى التطيع فيجب ان يحرم **قوله** يعتقد ما الذي متقوم به هذا ايضا فماد كثر في باب
العاشر حيث قال ولا يصدق في الحرمان الا في الجوارى يقولهن امهات اولادى لان الاخذ من
طريق الحايه وما في يده من المال فيما لا غير ان اقرره بنسب ما في يده منه صحيح فلهذا امية الولد
لانه يبنى عليه في خدمت صفه الماليه فمن والاخذ لا يجب الا من المال من هذا الكلام ووجه
المناظره ظاهر لان قوله فان خدمت صفه الماليه فيمن تخرج ما مناهات الاولاد و ليست بحال
في حق الكافر على خلاف ما قرره به سابقا ثم لو كانت مستوفيه في حق الكافر لما نص به هنا وجب
ان يؤخذ البش من امهات اولاد الطريق اذ امر على العاشر حيث لا يؤخذ علم انهن غير مستوفيه
في هذه **قوله** في محترمة ولئن قال ينبغي ان يضمن الغاصب فتقول صفات الغصب صفات معاوله
في الاخره وام الولد لا يتقبل القتل ولان الداحب فيه المائله بين يتقوم بدفعه الغاصب
امين ام الولد التي هي محترمة غير مستوفيه كذا في الشايعان قلت التكتة الاولى يتفضل بالمدير
فانه يضمن بالغصب وهو ما يتقبل القتل الثانية بالبيع الفاسد فان ام الولد يضمن به في رواية
عن ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره في الشايعان مع ان صفات البيع كصفان الغصب **قوله** وهذه
يكفي لوجوه صفات الغاصب **قوله** لان صفات يتقوم المضمون الا يرى ان ملك الكفاي لا يفي بالثبوت
على الطلاق وقيل المكتوف وردتها وان كانت محترمة ولا يضمن القصاص بقتل الشاة **قوله**
على السوء فيما اذا اعطى احد الاولاد وجب المال بالقتل لا صفات القصاص كذا في الحاشية الجوارى
ذكرت ان صفات يتقوم المضمون فذلك في صفات القصد اما صفات الاحسان فتكون فيكون
يكفي لوجوه الا يرى ان كثر به ام الولد جائزه ويؤخذ بدل الكفاية باعتبار ان ملكه فيها محترم
وقد اجسب ما يتبعها عند المعنى من جهتها فيكون معنونا عليه عند الاحسان بالبدل ان لم يكن مال
متقوما كالمقتضا فان لم يكن بحال مستوفى ثم اذا اوجب الغصب او التبرك عند القاتل يفيدها
يلزم بدله فذلك هو ما جاز ان يؤخذ من بدل الكفاية بمقتضى ذلك الملك المحترم
وان لم يكن مستوفى ما واصلها لها بنسبها فظهر ان المراد بصفان في قوله يكفي لوجوه صفات الغاصب
صفان الاحسان من صفات القصد **قوله** لا يرى وفيه ان لا يضمن كذا لانها لو تضمنت لا يثبت مكانه لثبوتها
قوله والحرية انما يثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل ما **قوله** حرمة المصاهرة
ثبت بالزنا لعله الحرية على ما صرح في فصل الحرمان فلو كانت الحرية لا يثبت الا بنسبة الولد وجب
ان لا يثبت الحرية بالزنا للحرية **قوله** لانه اذا اراد ان الحرية المؤكدة انما يثبت بنسبة الولد الى اخره
انما نفس الحرية الموجبة للحرية تثبت بلائس **قوله** وانما يتحقق الزنا في الاخذ من صفه
فان قلت القصد وجب صفة كالتفقه والنسبة لا يجب لولد الزنا فذلك العتق **قلت** ثبوت العتق

بالنص وهو انه لا يملك من ملك ذارحم محرر متفق عليه او ملكه وعدم وجوب التفقه ايضا
بالنص فان النسخة باسم الوارث بين الزنا **قوله** يجب ان يتحقق الاخذ من الزنا انما
لانه ذارحم محرر فتناوله النص **قلت** بان الذرحم المحرم وقع في النص مضاف الى الكمال والكمال
باجد البين بالحرية الحقيقية او بتلك الحرية ببيان النسب ولم يورد في الاخذ من الزنا
والله اعلم بوجه لان النسب ثبت مستند الى وقت العلق فلم يتعلق شئ على ملك الشريك لانه
لما علق انعلق حرمان الاصل لان النصف لا يتعلق على ملكه وانما يثبت ثبوت الرق بكون مالكه
جارية حلالا في احد هما الولد ضمن نصف قيمة الولد لان العلق كان الولد ملكا لغيرهما فذو
في الولد التام فيضمن لان الملك فيه لهما وفي الكفاي وليس عليه شئ من قيمة الولد لانه علق صرا لا اصل
اذ النسب ثبت مستند الى وقت العلق والصفان يجب حين العلق فيجوز الولد على ملكه لم يتعلق
شئ منه على ملك الشريك بهذا القدر والله اعلم **قوله** وهو لثبوت في صفات امهات صفات الامهات
للباقى لزوجات الحرمة حتى لو اوصى احدهما الى رجل ثم مات ورثه هذا الولد فولاية التفرق للاب الحى لا
لله صفة كذوات الولد الا في اوصى الى رجل فوصية اولى من وصى الاب الاول وقد يتكلم به اذا
احد الابوين ثم مات الا في اوصى الى رجل واحد من الابوين اب كانت الولاية للاب الاول وللأب
الثاني جميعا ولو خلفت الولاية بالولت احداهما للباقي وجب ان يكون الولاية بعد موت الباقي لا بغيره
قوله وما لا يتبعها ثبت في كل واحد منهما كمالا كان ليس معه غيره وهذا اشكل بان احد
الابوين لا ينفرد بالتصرف في مال الولد بالبيع والشراء عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله بنى ولكن في
الزنا دات على ان الاب عندهما احد هما لا كلاهما فمالهما جميعا لم يرد ولاية الاب لكون كل واحد منهما في
حق ما لا يتقبل الجزمى كان ليس معه غيره ككانت ولاية التفرق في ماله لكل منهما لان الولاية مما لا يتقبل الجزمى
الاجابة البيع العيين هو في اللثة التوبة واقتضت عبادتهم في معناه سريعا في الكبير البين ثبوت احد
طرفي الجزم بالمتهم به وخسر طرفي الجزم بالصدق والكذب وكانها جعل طرفي الجزم عتلا ولا فقهوم الجزم
هو وقوع النسبة في المازة الحاشية كانت او بسبب اما عدم وقوعها فاختار على لا غير ثم لا يبرق الا
احد طرفي الجزم اذا لا يتصور تردد في الكذب بالمتهم به بل لا يتوى به الا الصدق فكان الاولى ان يقال بوجه
موجب الجزم بالمتهم به وفي النهاية العيين عتق قوى بها غرض مخالف على الفعل في الترك وفي الكفاي وفي
الشريعة عبارة من حقيقة ما فقهه من البر في المستقبل لنها اثباتا ويرد على الاول ان القصد ما ينفقه
ما يجب وقبول اشياء المقتضى في كثر به الهبة حيث قال فلهذا القوله ويصح بالاجاب والقبول
اما الاجاب والقبول فلا يرد على القصد بغيره بالاجاب والقبول تشبه العيين عتقا وانما يتم قبول الحاف
والله اعلم كذا من غير قبول القصد ليس كما ينبغي وعلى الثاني انه لا يصدق على كل جملة حرمة مؤكدة كخبر ابن
زيد القائم وانما ينفذ في ان قد يهوا به مع انه ليس بعين **قوله** العيين التوس وفي بعض النسخ عيين التوس
وهو خطأ لانه وسما عالما فيه من اضافة الموصوف الى صفته وانما مشيخ وليس قولهم عيين التوس

فذلك عتق

السلامة
كفاً فيها
السلامة

لبنونا
الحبيب

Full

52

65-60

تصنيف

734

10

ثم قال في قوله عليه السلام من نذر أو سمي فعله لوقا ومن نذر لم يسمي فعله كفارة يمين وليس
ظاهر على ان النذر انما يكون يميناً يجرى عليه الكفارة اذا لم يسم شيئا وانما هو للمعنى لوقا عليه السلام
النذر يمين وكفاية كفارة اليمين فلا فرق عليه على النذر والمعلق **قوله** لم يصير محرما عليه اي لعينه
والا فهو قد يصير محرما لغيره وهو يمين المأسرى الى قوله وعليه الاستحباب كيف جعلوا استباحة
والاستباحة انما تذكر عند تناول الحرام وكذا وجوب الكفارة يكون عند ارتكاب الحرام وهذا ابدى من
التفريقين قوله لم يصير محرما بعد وقد امكن اعاله ثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين بمصار
اليه قوله يجعله يميناً **فان قلت** في حرمة الحلال لم يتحقق ما بهية اليمين لانها محصورة في نوعين
اما ان ينظم المقسم وهو عند ذكر اسم الله تعالى او مخرج ما عظمه وهو عند ذكر الشروط والحرر
وليس في صورة حرمة الحلال شيئا فلا يكون يميناً ولا لالة ولا لالة للعبد في حرمة ما حمله الله فيضيل
من حيث يوجب لانه لو اعتقد حرما للحلال الذي يثبت به الدليل القطعي كقوله نعم كذلك الا
ان كان معتقدا ايضا عند ظهور البفوض السبعة ويضيق كل قياس عند بروز اصل الحجج الشرعية وهو ان الله
تعالى قد فرض لكم حكمه ايمانكم قبل ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض الفصل على نية قبل فرض ما بهية عليه
فيعمل بها ولا يثبت بهذه الالة ان الحرمة المضاف الى الطواري يكون يميناً بالاتفاق كذلك المضاف الى
المساجات وعند الشافعي لا يكون هذا يميناً الى في الطواري **قلت** وقد ذكرنا البيوتتين بينهما
من حيث النص لان النص لم يفسل بين ان يكون المحرم في الالة او غيرا ولا معنى اليمين في هذا اللفظ
يتحقق بالصدق الى المنع والاجاب لان المؤمن يكون معتقدا من حرمة الحرام الحلال واذا حصل ذلك
يمينه علامة فله عرفنا انه قد منع نفسه من ذلك الفعل كما في قوله والله فان الانسان يكون معتقدا من فعل
حرمة اسم شيء ما اذا جعل فله علامة هيكل حرمة اسم الله تعالى كما في هذا الاشارة الى المسبوك الذي يشرع
فان قلت قوله تعالى قد فرض الله لكم حكمه ايمانكم يجعل ان يراى بالايان المملوكات فكما يملكك اليمين
اي قد قدر الله لكم كون الايمان المملوكه حلالا لكم فلا حرمة بتحريمكم على انفسكم وان يراى ما بهية يصح
اليمين بمعنى التهمة بالله تعالى ويراد بالتحلة الاستثناء في الايمان او الكفارة اي قد شرع الله تعالى لكم الا
استثناء في الايمان او الكفارة ان يشرع حكمه لها بالكفارة وهذا المعنى فان كان مشتملا بان التحريم
الصادق من النبي صلى الله عليه وسلم والشارع اليه بقوله لم يفرم ما احل الله لكم يمين فلا تنها وفيه الى ذلك المعنى
الاول والمحتمل لا يصلح حجة وجوابه ان جعل الايمان بمعنى الاما المملوكات مجازا وعمله بمعنى التهمة
والطبيعة التي بالارادة من الجواز على ان المعنى الثاني قد تعين مرادنا بما دوى ان النبي صلى الله عليه وسلم
اعتق وفيه في حرمة ما بهية فانه دليل ظاهر على ان المراد بالايان جمع اليمين بمعنى التهمة بالله وبالجملة
الكفارة **قوله** ولما ان الكفارة لستر الخطية ولا يثبت **فان قلت** فيمن ان الخطية الكفارة على المحرمون
لان فعله لا يوصف بالخطية **البيان** دليل الخبيرة في معناه وهو انما اقيم مقامها وكان في الجانية متحققة
حكما نظرا الى الدليل ولم يوجد بها دليلها فكانت مستتية حقيقة وحكما **قوله** وعن ابي صيفة

يؤيد

ثم قال في قوله عليه السلام من نذر أو سمي فعله لوقا ومن نذر لم يسمي فعله كفارة يمين وليس
من سلوك واجبا فانهم حملوا انهم ما في الالة لا يستقوا على ما عند رسول الله فيفصل من قوله
ولم يسم الى المدينة يخرج من الالة من الالة فلا يصلح حجة على ان الشأفة يمين اذ لا اقل من الالة
وليس قبل ما فعل ان يكره بالايان شهادتهم وقولهم شهادتهم ان رسول الله فعله بمناضا
في وجوب الكفارة التي غلبت فيها معنى العباداة قلنا اليمين لا يثبت بالاحتمال الا يبرى الى ما ذكر في الكافي
الذوق لا يوجب الله لا يكون يميناً لان الالة يراى به الذات والشواذ وعلى الاول يكون يميناً وعلى الثاني
لا يكون يميناً فلا يكون يميناً بالشك **قوله** فلا حث عليه لانه ليس باهل لليمين لانه لا يتقدم
الله تعالى ومع الكفر لا يكون مطلقاً وفيه **قلت** الا ان الذي اذا بالاله ان لا يقرب امراته كان موليا
عند ابي حنيفة رحمه الله وعلمه في الكافي بانه لا يمكن قربانها لا حث بلزوم اذ الذي من اهل اليمين
حتى خلاف في الدعوى باله فاذا اجمعت يمينه حث فيه بالتقربان الالة لا يجب الكفارة الوافقة
لذنب اثنى لانه عبارة وهو ليس من اهلها بهذا الفقه وهذا انصرح بان الذي من اهل
اليمين وان لا يثبت في يمينه ولو لم يكن من اهلها لا حث في يمينه كما ذكره ههنا وجوابه لا يصح ايراد
قوله ان الكفر ينظم لاسم الله باليمين حقيقة للتطبيع بانه يتقدم العظمة لا يتقدم التطبيع
باجزائه سمي على سائر ان تطبيع لا طار على الكفر ليس بمنزلة شرعاً من حيث انه معتق حقيقة كان يمينه
متقدم للتطبيع ومن حيث انه لم يمتنع شرعاً مطلقاً لان الشرع لا يتقدم له قبل ان يتقدم في حث
العبادة وترتب حث عليه اعتبارا لاجل حقيقة فيلحق في الدعوى لانه لا يمكن ان قاصد التطعيم
الله تعالى باليمين فالظاهر انه لا يقدم على اليمين الفاصلة ويتقدم ايرادها ومن حيث انه لا يمكن
التقربان لا حث بلزوم وفيه اضرار به حيث يصير اثمها باليمين ومن حيث ان تطبيع لم يمتنع تطبعا
في الشرع باعتبار اضراره على الكفر اعتبر في حق الشرع يمينه جهلكم محض لا دابر بين التطعيم الفسق
فلا يلزم الكفارة ولا الجانية كما ذكر في الكافي من التخصيص يتحقق الحث والله اعلم **قوله** رجع عنه
اي كان يقول يمين الوفا بالنذر لم يرجع عنه الى القول باليمين الوفا بالنذر وكفارة اليمين وجه
قوله الاول اطلاق قوله عليه السلام من نذر أو سمي فعله لوقا ومن نذر لم يسمي فعله كفارة يمين
عليه السلام النذر يمين وكفاية كفارة اليمين فجعل على هذا النذر المرسل او المعلق بالشروط وسأ
وراؤه بما يريد كونه جيباً بين الاثني ركذا في الشرع **قوله** القول الاخر انما هو التخيير بين الوفا
بالنذر او الاكتفاء بالكفارة وقوله عليه السلام يمين وكفاية كفارة اليمين بعد حمله على المعلق
بالشرط لا يقتضي التخيير بينهما بل يتطبع القول بكفارة اليمين فانه يصلح وجهها القول الاخر ايها كل نذر
عند ما يمين كفاية كفارة اليمين كمن شرط ان ينوي به اليمين ويشهد كان يسقط نذر او يميناً لان
النذر واجب ما لا يضمن حرمة المساء وهو الشرك الا ان الحرمة المباح انما يكون عند اذ كان مقصودا
وشرط الله ليعبر مقتودا فان الاثني ينافي بين الاثني لان كل نذر يجب الوفا به ويدين واليمين شرط

رحمه الله ان رجع عن هذا قبل موته بسبع ايام الى اخره فان قلت معنى العيين وهو المنع
تاكيد الوجه ومقتضى في خوان دخلت الدار فعدى حيا احواله كذا ومع ذلك لم يمتدحني حتى
لا يخبرني في ذلك كفارة العيين قلت نعم لكن اعني العيين فيها اذا كان المراد من الاسقاط
كالاتاق والطلاق غير ممكن الا لا يخلل الفصل عن اسبابها حتى لا ينفك طلاق الهزل والمكره و
كذا اعتادها على الرضا ولو اعتبر المعنى بهذا صورة الشرط والجزاء المتضمنة لتناول الجزاء عند
وجود الشرط لم يخلل الاسقاطات عن اسبابها وهي لا يخلل الفصل ما اذا كان الجزاء لا يتكلم
كالنذر بالعبادات فيشبهه بغير اعتبار معنى العيين وهذا معنى الشرط لا يخلل الفصل عن اسبابها
فيكون هذا السبب مع وجوده باعتبار معنى العيين فلو اعتبر الصورة بغيره الوفاء بالنذر ولو اعتبر
معنى العيين اجزاء كفارة عيين قسريا بين وجهين كل معنى العيين وهو المنع على كذا الوجه انما يتحقق
اذا كان الجزاء بما ينزل عند وجود الشرط اما اذا لم يكن كذلك فخوان يقول ان دخلت الدار فعلى
سبعين مرة فلا يتحقق فيه ذلك لظهور ان تأكيد المنع انما يكون اذا كان الجزاء مما ينزل عند
وجود الشرط اما اذا لم يلزمه فلا وذلك ظاهر واجاب شيخنا عن معنى الدولة دارت مع الله المسلمين
بطول عقائه بان معنى العيين هو المنع بالشرع شيء على نفسه لانه في الحاصل الجواب الكفارة على
نقته بعد الحث وهذا المعنى هو وجوده في الحث على الشرط الذي لا يبريد كونه كذا ان دخلت
الدار فعلى سبعين مرة بخلاف خوان دخلت الدار فعدي صرفا لا يوجب على ذمته شيئا تارك
الطرف وهذا انما يتصور فيما اذا علق النذر بفعل نفسه فخوان دخلت الدار ففعل على ان الصوم
سنة فانه لما علق ما في الشرع كلفه بعبثه على الدخول فقد منع نفسه عند تارك وجه وهو معنى
العيين كانه قال والله لا ادخل الدار ولا يتصور هذا المنع فيما اذا علق بفعل غيره فخوان
يقول ان شقي الله تعالى مرضي او عايب او قدس فلان ففعله على صوم سنة لاستحالة
منعه من فعل غيره سواء كان ذلك الفعل مما يبرأ كونه كما ذكرنا او لا يبرأ كونه ان رخص الخط
فقله على ان التصديق بكذا ادراجا ففعل هذا ينبغي ان يقال هذا اذا علقه بفعله بخلاف ما
اذا علقه بفعل غيره لعدم معنى العيين فيه لان وجود معنى العيين عليه وادبر مع كون الشرط لا فعل
غيره فعل الحالف او لا مع كونه يجوز ان يكون الشرط مما لا يبرأ كونه لا يتحقق فيه معنى العيين فخوان
رضي الخط فقله على ان يتصدق بكذا ادراجا قلت وهذا ايضا هرة نذر لا تشك ان معنى العيين وهو المنع
النفس ارتكبا ما جعل شرطا لازما لتعليق النذر للصوم سنة او الحج والصدقة او على سبب سبب نفسه
ان لم يخرج المبدأ لازم للنذر قوله لله على ان الصوم واجب ثم النذر بمنع عنه بنية العيين به لا يخرج عن كونه
نذرا او يمينا حتى يلزمه النصا بالندور وكفارة العيين ايضا اذا قاته النذر ولا يمكن منجزا بين
الوقف بالنذر وكفارة العيين وكذا في النذر المعلق بشرط لا يبرأ كونه يجب ان يلزمه الوقف
بالندور وكفارة العيين بما نذر الشرع عند وجود الشرط وان يلزمه الكفارة لاستلزامه في

هذا التعلق
فلا يكون له معنى
العيين في النذر
الذي لا يبرأ كونه
الشرط في النذر

في معنى العيين وهو منع النفس عن مباشرة الشرط يتأكد وجهه وبالجمله ان اعتبار المردم لا
يأتي في اعتبار لا زمة كذا اعتبار اللازم يمنع اعتبار مفرقة كما في النذر المنع ولا يقال
فيه انه الجواب صورة وكذا معنى فصيل في اي المعنيين شيئا والجمع بينهما كذا في النذر
المعلق ففهم ان معنى العيين انما جاء من ضرورة تعليق النذر بالشرط وما كان من
من ضرورات المعنى لا يمكن اعتبارها الا مع اعتبار ذلك المعنى فلو لم يعتبر النذر سبب
المبدأ العيين الذي هو من ضرورات قوله لان الدار اسم للمعصية عن العيب وهذا ضعيف اي اسم الدار
لا يقع على المعصية قبل البناء ولكن اذا ثبت معنى دارا وان نذرته ولم يذكر خلاف ان لا يخلل دارا قبل
داره لم يخلل كون الدار اسم للمعصية فثبت ان الصواب ان يقال ان الدار اسم للمعصية او بغير علم الجا
ولا نزل هذا الاسم عنه بعد الانتهاء عند العرب ولعمري وجوابه ان الدار ان المعصية اصل في الطلاق هذا الاسم
والبناء كالموصف له عندم والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر قوله غير ان الوصف
في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فان قيل البناء لا يليق بان يكون واحدا في المعنى وحيث لا يمكن
اخال بالتفكير والسرير او لم يكن وحيث لا يخلل ايضا كمن خلل ان لا يتكلم بجلال يتفكر
خلفه من اجل عالم او عاقل هذا لان البناء وان كان وصفا فهذا ليس بذكر بل خلاف خلفه ان لا
يحكم صبيانا صفة البناء متضمنة في الدار فبان ان يبرأ بكم العرف وفي الرجل قد نذر ان الصفة
ولم ينع ارادة هذه الصفات بغير دبرها والرجلان للبيض فامتنعت الارادة اقل كذا في
قلت لا شئ ان صفة البناء متضمنة في الدار كيف والدار كما بوصف بابناء بوصف بالخلوة
ايضا يقال دار عاهرة ودار عاهرة فكانت الصفات مترجمة في الدار ايضا كصفات الرجل فلان
البناء من دحا لا يتعين احدى صفات الرجل مرادة عند ذكره على وجه النية الا ان يقال صفة
البناء ان لم يكن متضمنة منى كالتسمية من حيث انها مقصودة لا يحصل ما هو المقصود من الدار هو
السكنى الا بان كانت راجعة ما ايضا ودار راجعة كالمستعين والباب ايضا بان ذكر الدار كوصفة
البناء اذا الدار اسم للمعصية التي ادير عليها الشيطان فكان الخلف واقعا على المعصية الموصوفة
والصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر وهذا غير مستقيم اذا الدار وان كان اسما للمعصية ادير عليها
الشيطان لكن بمعنى ادارة الشيطان في الجملة وفي وقت من الاوقات لا بمعنى على ان ادارة الشيطان
نظر في الحال شرط لا طلاق اسم الدار فان قيل لو وكل رجل رجلا بشره وادفا شترى داره بنية
ينفذ على الموكل وعلى قود كلامكم ينبغي ان لا يقع للموكل لان الصفة للمعصية فقلت الصفة في
المعصية من كل وجه معتبر والدار في العيين منكرة من كل وجه اذا توكل بشره الدار انما يقع عند بناء
العتق والحلقة هذه النقطة فيه نظر لان الدار بعد بيان العتق والحلقة يصير موصوفا بصفات
ثلاثة حيث يصير التوكيل شرعا للمعصية او شرعا للشيطان وهو في الحلقة الغلانية تيمية كذا ادراجا
ولا يخفى ان النكرة اذا وصفت بصفات فخوان يقول والله لا حكم صبيانا عاقل جاهلا من قبله

طال

لا بد من اعتبار جميع الصفات لان في اعتبار البعض دون البعض شرط بل لا يخرج فلا جرم وان
جميع صفات النار المتكررة الصراخ عن التزجج بلا مرجح وبالجمله ان المعنى بالخاص هو المشا والظهور
خلافه سواء كان موقفا او متكررا من وجه او من كل وجه حتى لو قال لا يكلم الرجل العالم البادك كان غايبا
ان يعتبر جميع ما ذكر من صفاته قوله لانه لا بد من الاتصال وعن ابن عباس رضي الله عنه انه يجوز الا
شياء المفصل الى ستة اشهر كقوله ما واذا ذكر ربك اذا نسيت اي اذا نسيت الاشياء موصولا
استثنى مفعولا وروى ان محمد بن اسحق صاحب المغازي كان عند المنصور وكان يقول عند
واو حيفه رضي الله عنه كان حاضرا فادان يغري الخليفة عليه فقال ان هذا الشيخ لما لف جدي في
اشياء المفصل فقال له بلغ من قدرك ان لما لف جدي فقال ان هذا امر به يفيد عليك مسكت
لانه لو جاز الا شياء المفصل من ان الله في عباده اذن في ان اسس عبودكم ومختلفون ثم خرفون
ويستنون ثم لما لفك ولا يخافون فقال نعم ماتت وعظي على محمد بن اسحق واخرجه من عند
وفي تصحيح الاستثناء المفصل اخرج السواد كل ما من ان يكون ملزمة ولا يحتاج حينئذ الى المحلل لان
المطلق يستثنى اذا ندم وقوله ما واذا ذكر ربك اذا نسيت معناه اذا لم يذكر ان شاء الله تعالى في اول
كلامك فاذا ذكر في آخر كلامك موصولا بكلامك كذا في انك في **فان قلت** هذا المعنى لا يوافق حاشي
النزول مقدروى ان اليهود قالت لعيسى عليه السلام عن الروح وعن اصحاب الكهف عن الرسل فقالوا
تعالى ايتون خدا خبركم ولم يستثنى اي لم يقل انشاء الله فترى قوله تعالى ولا تقولن شيئا اني فاعل
ذلك عند الا ان يشاء الله وذكر ربك اذا نسيت **قلت** بل هو موافق ذلك انه لا تترك البني صلي
الله عليه وسلم الا شياء انتهى عن تركه قوله ولا تقولن شيئا اني فاعل ذلك عند الا ان يشاء الله ثم بولتي
الشيء فقبل اذا نسيت في اول كلامك فليسكن ان تأتي في اخره وقال مالك رحمه الله يجوز الاتصال لكن
مع اخرا لا شياء متصلا بالمشتنى **فان قلت** قال النبي صلى الله عليه وسلم فلا تغير صيدنا ولا فئس شوكنا
لاجل ساقطها الا المشتهد من قبل قبلا فهو بخير النظرين اما ان يندى واما ان يغيبه فقال ابن
عباس الا الاذ فرى رسول الله صلى الله عليه وسلم في قورنا ويوتنا فقال الاذ فرى استثنى الاذ فرى
متفصلا **اب** بان قوله الاذ فرى استثناء منقطع لانه ليس من جنس الكلام لانه حاشي
الاذ فرى شئ كذا في شرح المشا روى لولا ان علم الدين وفيه تأمل الصواب ان هذا انما يكتسب
ومعناه اعد الكلام يا رسول الله واشتئ الاذ فرى عا رسول الله كلامه غير انه حذف المشتنى منه
مع عامله بقرينة السابق كانه قال ثانيا لا تخشى خلافا ولا يعصه شوكنا الا الاذ فرى والله اعلم
ويبقى ان يتنقل الى منزل اخر وان لم يكن النقل من ساعته بعد الدليل او يمنع ذى السلطان او
عدم موضع اخر فلم يتنقل اليه لم يثبت خلافا لفرلان حاله الضرورة مستثناه وكذا لو سد عليه الباب
فلم يتنقل على النقل وكان سريفا او ضيقا لا يقد على نقل المتاع ولم يجد احد ينقله لم يثبت حتى يذهب
يتنقل وهذا الخلاف ما عا ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرته كذا يقيد منع من الخروج حيث وكذا

قال لامرته وهي في منزل والدان ان لم تحضري الليلة مشى فانت طالق فنعى الولد من الحضور
مطلق لان بشرط الحث عدم الخروج وعدم الحضور والامر للعد في التوقف تحققت على اختيار رسل
يتحقق بدون اما السكنى من حيث الوجود يكون فعلا اذا حاصلا باختياره فلي او لقوة وعلوا
عليه ولم يتحقق منه الاختيار بعد كان سكن لاساكن فلا يتحقق شرط الحث الى هذا الشارح
الفوائد الظهيرية كذا في الشرح وهو يشكك بما اذا قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكور فامرته
كذا فامر ان الماء قبل الليل لا يقع الطلاق بعلة ان الشرط عدم شرب مستحق باليمين في اخر الامر
وذلك لا يتحقق اذا امرق الماء ولا فرق بين قولنا ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرته كذا في الشرح
الخروج بعد وبين قولنا ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكور فانت طالق فلم يقدر على الشرب لارادة
لان بشرط الحث فيها امر على **قوله** ولو قال الا ان اذن لك فاذن مرة الى اخره توصيحه انه لا تقدر
اجراء الكلام على الظاهر لا تمنع الاستثناء الاذن عن الخروج للتيان فاما ان يجعل المصدعي
الوقت وبقدر المستثنى منه اي ان خرجت في جميع الاوقات الا وقت الاذن او يجعل الى معنى
الي وعلى الاول يلزم المجاز والحذف وعلى الثاني لا يلزم على المجاز فكان اولى تعليلها في الاصل وايضا
التاويل يوجب الحث في المرة الثانية اذا خرجت بلا اذن والثاني يوجب ان لا يثبت فيها الا شياء
بالشك كما قيل فيما اذا قال بوجه الله لا افعل كذا افعل لا يثبت او الوجه لا يذكر ويراد به الذي قال
الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ويذكر ويراد به الثواب قال الله تعالى لا ابتغوا وجهي
الا على اي ثواب وعلى الاول يكون بيننا فيحث وعلى الثاني لا يكون بيننا فلا يثبت فقلت لا يثبت بانك كذا
ذكره في الكافي **قوله** ولو اخرج مكرها لا يثبت اي لو حمله فخرج به مكرها لا يثبت اما لو هدره غيره فخرجت
لوجود الفعل منه وهذا يندفع التناقض بين قوله ولو اخرج مكرها لا يثبت وبين ما من قوله
ومن فعله المحلوف عليه مكرها ناسيا فهو سواء اذا المراد بالاكراه هنا الحيل بدل عليه ولو حمله غيره
الى اخره وبما التهديد والله اعلم واما عبارة الكثر من قوله لا يخرج اي لو حلف لا يخرج فخرج محمولا
بامر حث وبرضا لا بامر او مكرها لا يثبت لانه ان اريد بالاكراه التهديد فذلك خلاف الرواية والروا
منصوصة بانه لو هدره وخرج بنفسه حث لوجود الفعل منه كيف وقد مر انه لو فعل المحلوف عليه مكرها
او ناسيا فهو سواء وان اريد به الحيل كان صانعا حيث علم بقوله وبرضا لا بامر انه لو اخرج محمولا
امر لا يثبت سواء كان برضا او بغيره لانه اذا لم يثبت حينئذ اذ احل برضا فلان لا يثبت اذا احل
بغير رضا او لا فلان معنى لقوله او مكرها بمعنى او محمولا لانه ان اريد به محمولا برضا لا بامر كان تكرار
فحشا لا مغايرة لما قبله كما يقتضيه العطف باوان اريد او محمولا لا برضا ولا بامر فذلك لان الحكم في هذه
الصورة ثابت بدلالة اما اذا احل برضا لا بامر لانه اذا لم يثبت في صورة عدم الامر عند وجود الرضا قل ان
لا يثبت عند وجود الرضا او لي على ان الظاهر حينئذ ان يقول بلا رضا وبامر عطف على قوله رضا
لا بامر ولا يمكن ان يراد بالكره المحذور غير المختار سواء كان محمولا بل الكسوف او مجرورا باخذ اليد

لان الحكم بهذا المعنى لا يقال المحمول بل المحمول دون المجبور على ان المراد بالمجبور هنا انما هو المجبور الحكم
في غير صورة المحمول من صورة الاجبار معلوم دلالة فلا حاجة الي التعميم بقوله او مكرها بمعنى مجبور اسما
وذكر بلفظة او التي تقتضي التقابل بين المعطوف والمعطوف عليه اذ لا يقابل بين الخاص والعام الا في
ان لا يقال جاني زيدا او رجل وكذا لا يصح قولنا اخرج محمولا او مجبورا **قوله** لان هجران المسلم يمنع الكلام
منه عن غير قد يقال اليمين المذكورة ما عرفت على صفة الاسلام بل على صفة الصبي والشاب لا يمنع
التعليل المذكور كيف والحكم المذكور في هذه اليمين ليس بمقيد بما اذا كان المشار اليه الصبي المسلم والشاب
المسلم بل الحكم في الكافر كذلك وعن هذا عدل صاحب الكافي الي ان علل اليمين المذكورة بقوله لان الشرع
امر بتحمل اخلاف الفتيان وموارد الصبيان فلم يمنع اعتبار ذلك الداعي شرعا فكان قوله هجران المسلم
من اضافة المصدر الى الفاعل وذكر المفعول متروك اي لان هجران المسلم والصبي والشاب يمنع
كلامه عنهما من غير انما امرنا بتحمل اخلاف الفتيان وموارد الصبيان فكان تعليل المصنف
رحمه الله راجعا الي ما هو المذكور في الكافي والله اعلم **قوله** فلا يجعل الداعي داعيا يعني اى
الصبي والشاب وان دعت الي يمين بسوء الخلق لان هذا الداعي في الشرع لم يعتبر داعيا لموته بل
المسلم خصوصا مع صفة الصبا المستدعي للرحمة فصار مجبورا شرعا وهو كالمجور عاذا تعافعت
بين الذات والذات لا يتبدل بعد الشخوص كذا في الشاهان وفيه بحث كما يلزم في انقضاء اليمين
على هذا الذات هجران المسلم في جميع الاحوال بخلاف ما اذا انقضت بوصف الصبا والشباب فانه يكون
في حالة واحدة فكان التقييد اولى وايضا ذكر في المبسوط مصرح ان صفة الشاب ليس بداعية الي
اليمين حيث قال لو حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه بعد ما شاخ يحث لان صفة الشاب ليس بداعية
الي يمين وذكر منها انها داعية اليه والجواب عن الاول ان ايراد الوصف هنا ليس لاحصاء المحرم
حتى يتشكل ان في ابداره يلزم ما هو اشد حرمة وهو هجران المسلم يمنع الكلام ايضا بل ابداره اعتبار
ان الوصف في الحاضر لغوا لا اذا كان داعيا الي يمين وهذا الوصف لم يعتبر داعيا شرعا فيكون
لغوا واذا الغاب بقي اليمين منعقة على هذا الذات فضرورة عن الثاني ان وصف الشاب اى الي
اليمين من حيث ان الهوى المانع من رعاية حقوق الشرع والعباد يكون غالب في وقت الشباب فاجزى
ان يهجر الشاب يمنع الكلام وغير داعي اليه من حيث انه كامل العقل وافراد العلم فلو اعتبر داعيا الي يمين فالتجيز
كما ذكر في الكتاب من حيث انه غير داعي اليه فالامر بين فكل وجه **قوله** وكل واحد مقصود في الاكل لان كلامنا
فيما اذا اكل الكل جزاء فجزا وكذا في الحاشية وانه خلاف ما ذكر في الشرع على ما نذكره بعيد **قوله**
وصار كالحلف لا يشترى شعيرة او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحث في الاكل
دون الزيادة كما قلنا قاله الشارح وفيما قال من التطير نظر لانه لا اكلها حبة حبة كان للشعيرة ولو
اكل في البسر الحذيرك الرطب الحذب جزاء فجزا منفردا حث بالاتفاق فكذا في الحنطة مع الشعيرة فاذا
الاخلاف بينهم بهذا الوجه وانما الخلاف في الاكل بصفة الاختلاط **قوله** مبيدة الحلق على كل الشعير

لم يذكر في الكتاب نظير المسئلة من حلف لا ياكل رطبا فاكل مذنب حتى يروا انه لا يصلح نظرا ذلوا كل حنطة
فيه حبات شعيرة حبة حبة يحث بالاتفاق وكذا في الحذب ان اكلها جزاء فجزا حث بالاتفاق وانما
الاختلاف في صورة الاكل مع الاختلاط وفي صورة الاختلاط لا يحث في الحنطة مع الشعير بالاتفاق
بل ذكرت نظير المسئلة تبليها وهي ما اذا حلف لا يشترى رطبا فاشترى كباسة فيها رطب ولا يحث ان
هذه المسئلة تصلح نظيرها حذف الفعل بالفعل لانه كما لا يحث في هذه المسئلة لا يحث في تلك وكما يحث
في هذه باكل حنطة فيه حبات شعير جزاء فجزا يحث في تلك المسئلة بالاكل شيئا فشيئا **قوله**
وجه الاستحسان ان التسمية مجازية واخر من بانها لو كانت مجازية ليجوز النفي ولا يصح نفي اسم
الشيء عنه ولهذا ذكر في البندوي انه يحث في الحقيقة لكنه ناقص فلا يتناول مطلق الاسم وبانه لو
نوي كالتسك يحث باكله ايضا ولو كان مجازا لا يصح نفيه مع ارادة الحقيقة لما فيه من الجمع بين
الحقيقة والمجازة الا ان يراد بقوله ان التسمية مجازية انها كالمجازية لانها مجاز حقيقة ويحمل اليك
اختيار المصنف رحمه على خلاف اخلاف اختيار البندوي بالتزام صحة النفي وانما حثه باكل كالتسك
وغيره عنه النية فلان المراد مصدق في النية غير مصدق في صرف اللفظ عن ظاهره فيحث باكل الداعي ولو
ولحم التسك جميعا لو قال عمره طالع وله امرأة معروفة بهذا الاسم وله امرأة اخرى اسمها
عمره لكنها ليست بمشهوره فقال اردت غير المشهورة تطلق غير المشهورة لانه نواها وتطلق المشهورة
ايضا لانه لا يصدق في صرف اللفظ عن الظاهر **قوله** لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار
وكان شحما حقيقة فيتناول اسم الشحم في اليمين على الاكل والشرب وقد يقال ان هذا اثبات للغة بل
ولا مدخل للاوي في اثباتها **قوله** وله كلمة من التبعيض وفيه انه يقتضي ان يكون المشروب بعض
دجلة وهو حال الا ان يجعل دجلة عبارة عن ما فيها اطلاقا لا اسم المحل على الحال اى لا اشرب من ماء
دجلة وفيه نظر لانه لو كان قول لا يشرب من دجلة في تقدير لا يشرب من ماء دجلة وجبان
يحث اذا اشرب منها بانها كما لو قال لا يشرب من ماء دجلة وان كان في تقدير قول لا يشرب من دجلة
ولكن بمعنى لا يشرب من ماء دجلة في دجلة لا بمعنى ماء منسوب اليها بخلاف قول لا يشرب من ماء دجلة
فانه بمعنى لا يشرب من ماء المنسوب الي دجلة وبعد الاعتراض يبقى منسوب اليها ولا ينبغي جلا فيها
فوضح الفرق **قوله** وصار كما اذا اشرب من نهر اخر من دجلة في الكافي لو حلف لا يشرب من الفرات فاشرب
من نهر اخر منه لم يحث اجماعا اما عنده فلا انه منصرف الى الكرع واما عندهما فلا انه مثل الفرات في
امساك الماء فيقطع النسبة فيخرج عن عموم المجاز ولو حلف لا يشرب من ماء الفرات فاشرب من نهر اخر من
الفرات حث لانه حلفه انقطع على ما هو منسوب الي فرات والنسبة لا ينقطع بالانهار الصغار هذا كلام
فان قلت ما وجه الجمع بين قوله لانه مثل الفرات في امساك الماء فيقطع النسبة وبين قوله لا يشرب
لا ينقطع بالانهار الصغار وبينهما منافاة ظاهرة **جواب** بان المراد بقولنا من الفرات من
ماء حال فيها ومنسوب اليها نسبة الحمول اذ لا يصح المجازي سوى الحمول غيران المعبر عند الحمول اعم من ان

يكون حقيقيا او حكما والحال في اوان حال في وجلة حكما لانها لا يستقبل بالامساك واما الانهار
الصغار فانها مستقبلة بالامساك فينقطع بها النسبة الحلولية فلا يثبت به واما قول من ما الوقت
فالمراد منه ما منسوب الى الغرات اعم من النسبة الحلولية وغيرها وبالانهار الصغار وغيرها وان
كان ينقطع النسبة الحلولية حيث لا يبقى فيه حقيقة وهو ظاهر ولا حكا لانه مستقبل لها بالحلية
والامساك فقد يثبت النسبة الاخرى وهو انه ماخوذ منه فيثبت به وبالحكمة انه حيث قال فينقطع النسبة
كانه ماخوذ منه فلا يخالف والله اراد النسبة بالحلول وحيث لا ينقطع بالانهار الصغار كما اراد
بالنسبة هو نسبة انه ماخوذ منه فلا يخاف والله اعلم **قوله** ولها ان الادم يוכל تبعا الى اخره
فان قلت لو قال ان اكلت اليوم الارغيفا ولا تبنيه فاكل رغبنا بلحم لم يثبت عندنا يوسف رحمه
الله وعند محمد رحمه الله بانه اكله مع الخل فكل ما هو ادم اتقا فلا يثبت فلو كان اللحم ادماء عند
محمد رحمه الله ولم يكن ادماء عندنا يوسف رحمه الله وجب ان ينكس الاختلاف في المسئلة المذكورة
قلت قال محمد رحمه الله اليقين في هذه المسئلة تناولت كل ما كول فلا يخرج الا ما يוכל تبعا واللحم وان
كان ادماء عندنا يوسف رحمه الله بانه اكله مع الخل فكل ما هو ادم اتقا فلا يثبت فلو كان اللحم ادماء عند
محمد رحمه الله ولم يكن ادماء عندنا يوسف رحمه الله وجب ان ينكس الاختلاف في المسئلة المذكورة
وفيما اذا يוכל تبعا وليس ادماء من وجه لانه قد يוכל وحده فلا يثبت في المسئلة بالشك فيثبت
الى هذا الشرح في الكافي في المسائل المتفرقات من كتاب الايمان وهو بشكل ما لو قال فلان على الف
الامانة او خمسين فعند العامة المستثنى خمسون فيلزمه تسعائة وخمسون وعند محمد رحمه الله
المستثنى مائة فيلزمه تسعائة والمسئلة في الكافي في متفرقات الوصايا وعلى قياس ما قال محمد رحمه
الله في مسئلة اليقين يجب ان يكون جوابه كجواب العامة في مسئلة الاقرار للقطع بان الاقرار
تناول كل الف كما ان صدر الكلام في مسئلة اليقين تناول كل ما كول ثم وقع الشك في خروج خمسين
فلا يخرج بالشك كما لا يخرج اللحم في مسئلة اليقين بالشك **قوله** فابو يوسف رحمه الله فرق بين المطلق والوقت
اي فيما اذا كان في الكون ما كان في المطلق بغيره في المطلق بغيره في المطلق بغيره في المطلق بغيره
حسنة الى اخر النهار وبما يفرقان ايضا ويقولان ان في الوقت بطل اليقين بالاراقة فلا يثبت اصلا
في المطلق بغيره في الحال واجتج ابو يوسف رحمه الله فيما اذا كان في الكون ما كان في المطلق بغيره في المطلق بغيره في المطلق بغيره
كما لو كانت اليقين مطلقا عن الوقت الا ان تأخير الوقت في منع الحث ما لم يفسد الوقت فاذا مضى
كما في قوله لا من الساعة اليوم وبما يقولان شرعا حث ترك فعل الشرع لا ينصرون ذلك الاربع الماء كما لا
ينفقد اليقين بدون محله لا يبقى بدونه بالاجماع لا يثبت قبل الليل ففرقنا ان اليقين يستقط من غير
حسنة كذا في الجامع الصغير وفيه بحث اما اولاه فلا لوقا ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرته
طالق بغيره من الخرج بغيره وكذا لو قال لامرته وهي في منزل والد هان لم تحضري الليلة فامرت
طالق بغيره الوالد بالحنون بغيره وينبغي ان لا يثبت لانه يتعذر عليه الخروج والحنون بعد العيد
والمنع كما لا يثبت في مسئلة الكون لتعذر الشرب بعد الاراقة وجوابه ان الشرب بعد الاراقة يخرج من

الامكان الظاهري الذي هو باعتبار صحة الالات وسلامة الاسباب لان وجود الماء في الكوز عن
الشرب باليمين متى عقد على الامكان الظاهري لا يبقى الا على ذلك الامكان بخلاف القيد والمنع فانه
مانع عن الخروج والحضور مع الالات والامكان الظاهري الذي هو بناء على صحتها فثبت اليقين
عنه باقية بقاء الامكان الذي انقضت عليه فيثبت وفي مسئلة الكوز لم يبق اليقين لعدم بقاء حث
الالات فلا يثبت واما ثانيا فلا نه اذا كفل رجل بنفسه اخر وقال ان لم اوف به غدا فعليه المال
فان المكفول عنه قبل معنى الغد ثم معنى ضمن المال لتحقيق الشرط وهو عدم الموافقة ولا فرق
بين هذه المسئلة ومسئلة الكوز ويجب عنه بان تصحح الكفالة بهنا بطريق التقديم والتأخير
وهو ان يجعل كانه كفل بالمال في الحال ثم علق البراءة عنه بالموافقة بالنفس والموافقة لا توجد بعد
الموت فيبقى المال واجبا بالكفالة ولا حاجة الى التقديم والتأخير في اليقين بالطلاق اذا قال ان لم
اشرب الماء الذي في هذا الكوز فامرته طالق لان الطلاق يحتل التعليق بالشرط وبعد الوقوع
لا يحتل الرفع فافترقا هكذا ذكر الامام المجتبي وبهذا في المبسوط وفيه نظر اذ الكفالة ايضا يحتل التعليق
بشرط متعارف والتعليق بعدم الموافقة متعارف على ما يوجب التفرج به في الكفالة فيكون الكفالة
في قبول التعليق بالمتعارف من الشرط كالطلاق فلا حاجة الى الحل على التقديم والتأخير في الكفالة كما لا
حاجة اليه في اليقين بالطلاق وايضا تصحح الكفالة بالحل على التقديم والتأخير سعي في شغل الزمة والالتزام
برائتها الا يري ان الكفالة بالعهد باطلة بالاتفاق باستثناء في هذا اللفظ وان امكن تصحيحها بالعرف
الى ما يقع الضمان به وهو الدرك ولكن لما كان فراغ الزمة اصلا لم يصح هكذا في مسئلة وجب
لا يصح بالتقديم والتأخير ما فيه من شغل الزمة فاجواب ان يقال ان الشرط في مسئلة الكوز ترك
فعل الشرع ترك الشرب لا يتصور في غير المقدور حتى لو قال ان ترك مس السماء فعبدي جرم يثبت وفي مسئلة
الكفالة الشرط عدم الموافقة لا تركه وموت المكفول عنه تحقق عدم الموافقة وانما جعل الشرط دون
الترك كما هو الظاهر من قوله ان لم اوف لان المقصود من هذه الكفالة الوثيقة بغيره بامر الطالب من فوات
حقه والامن منه لا يحصل الا ان يجعل الشرط عدم الموافقة اذ لو جعل الشرط ترك الموافقة فانه لا يتحقق الشرط
وان لم يبق الموافقة مقدور كفيل فلا يلزم المال فيغرت حق الطالب فلا يكون امنا عن فوات حقه ونظامه ان
انما رضى بهذه الكفالة زعمانه ان حقه يتأكد بها ويامن من الغوات ولو جعل الشرط عدم ترك الموافقة
بخلاف مسئلة الشرب فانه لا مانع هناك من جعل الشرط وهو الموجب الاصل فلا يعدل عنه والله اعلم
في الكفالة زيادة تحقق ان شاء الله تعالى **قوله** اما في الوقت يجب البر في الجزا الاخير لما عرف ان
اليقين اذا عقد على فعل لا يمتد مضاعفا الى الوقت الممتد بعين الجزء الاخير للزوم الفعل ولا يثبت
بترك الفعل المحلوف عليه قبل ذلك لان الوقت صار طاقا لا معيارا فيلزمه في جزء من ذلك متعين
اخره كصلوة الظهر في وقت الظهر متعين آخر الوقت للزوم حتى لو مات قبل اخر الوقت لاشي عليه
فكذلك بهنا اذا مات الحالف قبل اخر الوقت لا يثبت بالاتفاق كذا في بعض الشروح **فان قلت** اذا كفل

رجل نفس وقال ان لم اواف به غدا فعلى المال فمات الكفيل قبل ان تقضى المدة بحيث يجب المال ويثاب
في تركه فلا يدين من الفرق بين هذه المسئلة والكوز **قوله** وعند ذلك لم يبق حملية البر لعدم التصور
فان قيل ينبغي ان يبقى اليمين لان اعادة المأذني ذلك الكوز متصور وعقد اليمين ابتداء على
تلك القدرة جائز كما لو حلف ليقبل من هذا الحجر ذهباً فاول ان يبقى معقودة على تلك القدرة **قلت**
ابتداء تلك اليمين في الكوز على الممكن في الظاهر وعند الارقا وما بقي ذلك الامكان فاليمين على
خلاف ما انعقدت اما في مسئلة الحجر انعقدت اليمين ابتداء على تلك القدرة في الجملة الاعلى الامكان
الظاهر كذا في بعض الشروح واعترض عليه في حاشية مولانا حميد الدين رحمه الله ان هذا الفرق
يكون في صورة واحدة لا في كلتا الصورتين فلا يتم الجواب **قلت** الفرق بين قولنا ليقبل من هذا
الحجر ذهباً والله لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز وليس فيه ماء غير محتاج اليه لان المخلوق عليه
مسئلة الكوز هو شرب ماء كاي في الكوز وقت اليمين كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام
فاذا لم يكن فيه ماء وقت اليمين لم يكن متصورا غاية الامر ان اتحاد الماء ممكن في الكوز بعد اليمين
ولكنه ليس بمخلوق عليه فلا يصير ما را بغيره اما اتحاد به في الكوز وقت اليمين وهو ليس فيه محال
بخلاف مسئلة الحجر فان البر هناك متصورا في الجملة فلو صرح الفرق لم يضر من له نعم يشكل هذا الوجه
بما ذكرنا من مسئلة الكفالة وبما اذا قال لامر ان لم تقبل اليوم ركعتين فانت طالق في حاضرت
قبل ان تشرع في الصلوة او بعد ما صلت ركعة فالصحيح ان اليمين يقع عند الكل على كل حال مع ان
اليمين قد انعقدت على الامكان الظاهر وبعد ما حاضرت لم يبق ذلك الامكان وقد بقيت تلك اليمين
منعقدة على القدرة في الجملة الا ان يجعل هذه النكته بناء على حكمي عن الشيخ الامام شمس الايمنة
الحلواني رحمه الله انه كان يقول ان كان من وقت الحيض مقدار ما يمكنه ان يقبل ركعتين فيقف اليمين
عند الكل وتطلق وان كان اقل من ذلك لا ينعقد اليمين عند اني حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله ولا
تطلق ويحكي قول ابو يوسف رحمه الله ينعقد وتطلق على قياس مسئلة الكوز ولكن هذا مشكل اذا فرق
في مسئلة الكوز عند يمينين ان يوجد من وقت اليمين مقدار ما يمكنه الشرب او لم يوجد ما يجرى
هذا الفرق في مسئلة الصلوة والحكم فيها مأخوذ من مسئلة الكوز بالقياس عنه **باب**
باب اليمين في الاحكام **قوله** فاذنه وهو لا يعلم بالاذن حتى كلمة **قلت** **قوله** وهو لا يعلم بشيء
الي ان العلم شرط البر ولكن ذكر في الايمان القدوري اذا اذن لها من حيث لا يسمع لم يكن اذا نادى ان
خرجت بعد ذلك طلقت في قولها وقال ابو يوسف رحمه الله هو اذن لان الاذن وحده بمنزلة
ما اذن لها وهي نائمة وقال الاذن من الاذن وهو الاعلام ولا يحصل الا بصول الكلام الي
سمعيها بخلاف ما اذا اذن لها وهي نائمة لان الكلام وصل بها الى سمعها الا انه لم يحصل لها العلم
الماخ فلو بمنزلة ما اذا اذن لها وهي غافكة كذا في الخبر وهي اشارة الى ان الشرط انما هو وصول
الكلام الى سمعها لا العلم نعم ذكر في النوازل قال لها ان خرجت من غير اذني فانت طالق فاذا اذن لها بالبر

وهي لا تعرف خرجت تطلق لان العام شرط تحقق الاذن ولم يوجد وتظهر ما اذا اذن لها وهي نائمة
او غافكة هذا ايضا مذكور في الخبر وانما يشر الى اشارة العلم كما اشار اليه المصنف رحمه الله وكان
في المسئلة روايتين والله اعلم **قوله** لا يتحقق الا بالسمع **فان قلت** اذا اذن المولى لعبده
والعبد لا يعلم بيمين حتى اذا علم بصير ما ذونا هذا هو اثر الصحة فعلم ان الاذن لا يحتاج الى العلم
قلت الاذن بكل الحجر في حق العبد يتصرف باهلية نفسه وما كنية فيثبت بمجرد الاذن فانما في اليمين
فلا تان حرم كلام الاذن فيكون الاذن مثبتا لباحثة الكلام عند الخالف فلا تان العلم
لذلك كذا في الشرح **قلت** ذكر المصنف رحمه الله في مسئلة تعليم الكلب ما يربف المذكور
في الشرح حيث قال ان ما اصطاده الكلب ثالثا يحل عند اني حنيفة رحمه الله وعندهما لا يحل لانه
يصير معلما بعد تمام الثلث وقيل التعليم غير معلم وكان الثالث صيد كلب جاهل بحد كالتصديق
في سكوت المولى وله انه تعليم فكان هذا صيد جارية معلمة بخلاف تلك المسئلة لان الاذن اعلام
فلا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة بهذا الكلام وهو تصريح بان الاذن في التصرف للعبد
لا يثبت الا بعلمه كما لا يثبت في مسئلة اليمين بالكلام لا بالعلم كما ظن الشارح فلا اشكال اصلا
وكما يصح اذن العبد قبل العلم حتى اذا علم بصير ما ذونا يصح الاذن ايضا في مسئلة اليمين قبل العلم
اذا علمت به ثم خرجت لا تطلق فلا فرق **قوله** ولما انه في الصلوة ليس بكلام عرفا ولا شرعا قال عليه
السلام ان صلوتنا بهذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس قيل التمسك بالحديث مشكلا لانه يقتضي
ان لا يكون قراءة القرآن من كلام الناس ولا يلزم منه ان لا يكون من الكلام مطلقا والكلام فيما
اذا حلف لا يتكلم وفيما لا يتكلم من كلام الناس وعن هذا تمسك صاحب الكافي بحديث اخر ومروني
عنه عليه السلام ان الله يحدث امره ما يشاء وان ما يحدث ان لا يتكلم في الصلوة **قوله**
والكلام لا يمتد اعتبر المضاف اليه هنا والعامل في مسئلة الامر تاركه حيث قال اذا قال امرك بيدك
يوم تقدم فلا تقدم فلان ولم يعلم بقدمه حتى جاز الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يشبه فعل اليوم
المقرون بها على بيان النهار بهذا الكلام وكان المعتمد عندنا هو العامل في اشارة تساهل فيما لا يختلف
الجواب بان كل من الفعلين ممتد او غير ممتد فاعتبر المضاف اليه والله اعلم **قوله** ولم يبق
بعد الموت متصور الوجود فسقطت اليمين بهذا يشكك بما اذا كفل بنفس فلان وقال ان لم اواف به
غدا فعلى المال فمات الكفول عنه ولم يبق البر متصور الوجود ولزمه المال بعد مضي الغد وعلى ما ذكرنا من
ان تصور البر شرط يجب ان لا يلزمه المال وسياتيك هذا البحث ان شاء الله تعالى في الكفالة فعليك به
قوله فينصرف الى ما اقضي بذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة فانك تقول ثلثة ايام الى عشرة
ايام ثم احد عشر يوما **فان قيل** هذا هكذا عند اقرار العدد لا عند تجرده عنه **قلت**
اسم الجمع للثلاثة ومادونها الى الثلثة حقيقة في حالة الابهام والتعيين ويقع على ما وراء العشرة في
الابهام دون التعيين وكان العرف الى ما يجمع في الحالتين لولي لانه ثبت وتعيين العشرة ما فيها من الزيادة يبيح

معنى الجمع كذا في الكافي قلت كما تعين العشرة في المرفوع باعتبار زيادة معنى الجمع فهذا تعينت في النكر
بهذا الاعتبار وايضا زيادة معنى الجمع في العشرة ان كان يوجب ثبوتها فالتعريف في الادي وهو الثلثة
يوجب ان ينصرف اليها باعتبار معنى الزيادة دون التيقن مما لا وجه اليه **اجيب** بان الحاجة في المرفوع
قد مت الى تعين فرد من افراد الجماعات التي هي جماعات في حالة الابهام والتعيين تحقيقا للعبد
الذي هو الاصل في المرفوع بالآدم والعشرة اكمل من بين افراد الجماعات فتعينة احق ثم تعين العشرة
اعتبارا لمعنى زيادة معنى الجمع فيها احوط من تعين الثلثة لتيقنه بخلاف المنكر فانه يتناول جماعة غير
معينة فلا حاجة بنا الى صرفه بعينه حتى يطلب الترجيح بين افراد الجماعات ومن ضرورة تناوله جماعة
غير معينة انتهى اليه بعض النثثة لانها جماعة من الجماعات كانتها في لا اكلن دجلا بطلا
زيد مثلا وقد يشكك الفرق على هذا التعليل بينه وبين لا تزوج النساء لانه ايضا جمع معرف مع انه
لا ينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع من الاعداد ويجب ان ينصرف اليه فلا يثبت الا بتزويج عشرة
من النساء بالدفعات المختلفة كما في مسئلة الايام او ينصرف اليه في مسئلة الايام الى الواحدة
كما في مسئلة النساء الا ان يقال تزويج عشرة نسوة غير متعارف فلا يمكن صرفه اليه فتناول
الادي الذي هو معارف على الاطلاق نعم يشكك بلان يجوز ان يمنع الكلام فوق ثلثة ايام يجوز
شرا فوجبان ينصرف الى الثلثة في المرفوع كما ينصرف اليه في المنكر كما ظن الشارح والله اعلم
باب اليقين في العتق والطلاق قول فتقيد بوصف الحيوة **فان قيل** لو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر فاشترى عبدا غيره ثم اشترى لنفسه لا يعتق الثاني لا بجلال اليقين بالاول ولم يتقيد بالشراء لنفسه
مضرورة وصفه اياه بالحرية قل الذي اشترى لغيره محل للاعتاق فاحلت اليقين بالاول ولم يتقيد
اما الولد لم يثبت ليس محل للاعتاق لانه بصفة الحيوة يصير محلا للحرية كذا في الكافي وفيه نظر
لا عرف ان اليقين بالعتق انما يصح في الملك او مضافا اليه او الى سببه فلا بد وان يتقيد بالشراء
لنفسه لا يتحقق الاضافة الى سبب الملك اذا الشراء لغيره ليس يثبت ملك الخالف فالحاصل انه
لوم يتقيد بالشراء لنفسه وجب ان لا يخل اليقين اذا اشترى لغيره وان لم يتقيد به وجب ان لا
يصح التعليق لان مطلق الشراء ليس سبب ملك الخالف وانما قلنا ان الاضافة لا تنفع الا ان يكون الخالف
مالا او يضيفه الى ملك لان الجزء لا بد ان يكون محذورا لتحقيق معنى اليقين وبه القوة وذا انما يكون
ان لو كان متيقنا بوجوده عند الشراء بان اضيف الى ملك او غالب الوجود عنده بان كان
في الملك والاضافة الى سبب الملك كالاضافة الى الملك كذا في الكافي بانه التعليق من كتاب الطلاق
فوجب ان يتقيد قوله ان اشتريت عبدا فهو حر بالشراء لنفسه لا يتحقق باليدين وجوابه ان لا يشترط
في التعليق سبب الملك ان يثبت الملك للخالف عند وجود ذلك السبب قطع الا يري انه لو قال ان
ولدت ولدا فهو حرا زعم انه لا يلزم ان يثبت الملك للخالف عند الولادة لا احتمال ان يخرج الامة من ملك
قبل الولادة ولكن الشرط ان يكون ذلك السبب موجبا لملك الخالف ظاهر ولا يخفى ان الشراء يوجب ملك

لخالف ظاهر اذا ظاهرا ان الانسان يشترى لنفسه لا لغيره فلا حاجة الى تعينه الشراء يكون لنفسه نعم
يشكك بما ذكر في حيل الذخيرة حيث قال اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فبدل ان يشترى
لنفسه تسعة وتسعين سهما من مائة سهم ثم اشترى السهم الباقي لابنه الصغير ولا يخفى ان هذا
الحيلة انما يفيد لو تعبد بالشراء لنفسه بقرينة ترتيب الحرية عليه وما ذكره من انه لو قال ان اشترى
عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه لا يعتق الثاني لا بجلال اليقين بالشراء
الاول اذا العبد المشتري لغيره محل للاعتاق فلا يتقيد الشرط بالشراء لنفسه يفتقن ان لا يتقيد
الشراء في قوله ان اشتريت هذا العبد فهو حر بالشراء لنفسه واذا لم يتقيد لم يصح هذا الحيلة
لانه لوم يتقيد به اخل اليقين بالشراء العبد على الكيفية المذكورة بان يشترى او لا تسعة وتسعين
سهما من مائة سهم من العبد ثم يشترى الباقي لابنه الصغير ويجب ان يعتق من العبد ما هو ملكه
من السهام عند وجود الشرط وهو شراء العبد ثم اشتراه متفرقا ولكن قد عرفت ان الاجتماع بين
بشرط في الشراء وان كان شرطا في الملك حتى لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشترى عبدا لغيره
ثم اشترى الباقي يعتق الثاني وان قال ان ملكك هذا العبد فاشترى نصفه ثم باعته اشترى نصفه
الباقي لا يعتق وبالحيلة ان الشراء في ان اشتريت هذا العبد او عبدا فهو حر ان يتقيد بالشراء لنفسه
ان يعتق العبد الثاني فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره ثم اشترى عبدا لنفسه
وان لم يتقيد لا يتم الحيلة المذكورة فليتأمل **قول** لان الاخر فرد لاحق ولا سابق له فلا يكون
لاحقا وقد يشكك بانه كما لا يتحقق الاحق لا يتحقق السابق لا يتحقق الاحق ولو قال اول عبدا ثم
فهو حر فاشترى عبدا عتق ولا يتوقف على شراء اخر فالفرق من اول عبدا ثم اشترى به واخر عبدا
اشترى به من حيث ان الاول لا يتوقف على الاحق مع انه اسم للفرد السابق والاخر يقتضي
تحقق السابق مع ان كلا منهما من الاضافات مشكك **قول** وانما انصافه بالآخرة فمن وقت الشراء
فان قلت يشكك بما لو قال لامرأته اطلوها حيوة طالق الساعة حيث يقع الطلاق بموت احدهما
مقتصر الاستدلال في وقت التكلم عند علي بن النخاسة مع انه يظهر لموت احدهما ان الاخرى
كانت اطلوها حيوة من وقت اليقين **اجيب** بان المراد طول الحيوة في المستقبل بمعنى ان كانت
متكافئة باقية بعد موت الاخرى فهي طالق الساعة وهذا المعنى يثبت بموت احدهما لانه كان ثابتا
قبل الموت وظهر بموت احدهما فافترقا لان حريتهما مستحقة بالاسئلة فيختل الاضافة الى الايجاب
المعلق والاختلاف يمنع نية الكفارة بخلاف شراء القريب حيث لا اختلاف في اضافة العتق الى
شرايه اذ لا شيء يوجب عتقه سواء حتى يخل على الاضافة اليه فيمنع نية الكفارة بشراء القريب
كانت حر العبد الاجنبي من حيث ان العتق مضاف الى كل واحد منهما من غير اختلاف بخلاف الاجاب
المعلق لام الولد فان اضافة العتق اليه تمتد لاستحقاقها للحرية بسبب اخر وهو الاستيلاء
واما شراء القريب فلا سبب للحرية سواء فيكون الاضافة اليه غير مختلفة فيخرج نية الكفارة

فان قلت بل في اضافة العتق الى الشراء نوع اختلال من حيث ان العلة لعنق القريب هي القرابة
تبع الملك فكان العتق مضافا الى القرابة والملك جميعا لا الى الشراء فقط فيكون الاضافة
الى الشراء محتاجة **اجيب** بان العلة وان كانت هي المجموع يكن الحكم مضافا الى اقويهما وجودا ولا
هنا هو الملك الذي يوجب الشراء فيضاف اليه من غير اختلال وانما علم قوله فانه يقول الشراء
لا يصح في الملك وكان ذكره ذكر الملك وقد يقال لو كان ذكر الشراء ذكر الملك لصار تقدير الكلام ان
ملكك جارية ونسبها فهي حرة فيجب ان لا يفتق جارية مملوكة له وقت الحلف وجوابه ان قوله ان نسبت
جارية فهي حرة فهو متنازل للملكة وغيره الا انه في حق المملوكة تعليق على نفس التبري من غير
اعتبار الملك المستفاد منه لقيام الملك فهي في حقها كالتعليق على دخول الدار واما في حق المنة
بعد الحلف فتعلق على التبري باعتبار الملك المستفاد منه كما جئت الى اعتبار الملك
فصار في حقها تعليق على الملك ثم التبري بعده وبالجملة ان اعتبار الملك في هذا التعليق بالنسبة
الى المشتراة فيجوزها نعم بشكل بان تقدير الملك تصحح التبري بتدري بطريق الاقتضاء وزجر حاله
لا يقول بالاقتضاء كما صرح به المصنف رحمه الله في كتاب الصرف الا ان يقال انه كلما الزام كان الزم
الختم كان على زعمه او يقال ان الملك داخل في مفهوم التبري لانه عبارة عن تخصيص الجارية للملكية
للوطى والتقدير ان حفت جارية في ملكي فكذا فيدخل فيه المشتراة ايضا بخلاف الاعناق فان الملك
ليس بداخل في مفهوم حتى لو اعتق جارية غيره انقذه وبوقف نقاده على اذنه اما التبري فلا يتصور
الا في المملوكة وكان الملك داخلا في مفهومه لاشراط الصحة نقاده حتى يكون ثابتا بالاقتضاء وما ذكر
في بعض الاشياء ان المشتراة تدخل عند دلالة فلا يظهر وجه صحته يعرف بالتامل الا ان يرد الى ما
ذكرنا ويرد بالدلالة القوية **باب البيمين في البيع والشراء** الاصل ان كل فعل يرجع حقه الى
المباشرة لا يثبت الى الخالف مباشرة الامور لوجوده منه حقيقة او حكما ولا يثبت ويصير العاقبة سفيها
والامر فاعلم انما يثبت بالمباشرة لا بالبيع والشراء والاجارة والاستيجار والصلح عن مال القيمة
والخصومة ومزب الولد وما يثبت بالمباشرة والامن النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والخلع
والصلح عن دم العمد والهبة والقرض والاستعراض ومزب العبد والزوج والبناء والحياطة والادباغ
والاستبداع والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل كذا في الكافي **وفي نظر**
اما ولا فلان الحق في التوكيل قبض الدين يرجع الى الوكيل على ما يجي التصرح به حيث قال في مسئلة
الوكيل قبض الدين وكيل بالخصومة عندني حيفه رحمه الله ولا في حيفه رضي الله عنه انه وكله بالتكليف الذي
تقتضي مثالا اذا قبض الدين نفسه لا يتصور الا ان جعل استيفاء الدين حقه من وجه فاشبه الوكيل باخذ
الشفعة والوكيل بالشراء والتسمية الى وقال هذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصل فيها فيكون حضا
فيها كذا في باب الوكالة بالخصومة والقبض مع انه لو حلف صاحب الدين وقال ان لم يقبض مالي عليك
فبعد يحرر فكل وكيل بالقبض فقبض وكيله حث واما ثانيا فلما يجي في الوكالة ان الامر بالاستعراض

والاستعارة والاستبداع صحيح كالتوكيل بالتكدي فاذا كان الوكيل بهذه الاشياء باطلا كان المأمور
في ذلك كله عاملا لنفسه لا لغيره فكيف يثبت الامر به هنا بفعل الوكيل الا يري ان الامر لصراحر لما
كان باطلا لا يثبت فيه بالامر بل يثبت بالمباشرة المراد منها الرسالة بالاستعراض وقبول الودية
والاعارة **فان قلت** في الرسالة لا يختلف الحكم بين البيع والاستعراض فجعل البيع مما لا يثبت
الامر بفعل الامر والاستعراض مما يثبت حكمه **قلت** والامر بذلك مثل التكلم به فصار كانه قال لا
اطلق بنفس ولا امر غيري بالطلاق كذا في الشرح **قوله** لانه لو كان كذلك وجب ان يثبت بنفس
الامر قبل ان يفعل المأمور وليس كذلك **قوله** واللفظ ينتظمها بشكل لما قد وقع التصرح في غير موضع
ان الطلاق موضوع لازالة قيد النكاح ولا يخفى ان الامر بالازالة ليس بازالة حقيقة انما هو بسبب
له فكان طلاقا مجازا فلا ينتظمها اللفظ الواحد لبطلان الاجتماع بين الحقيقة والمجاز فلا يكون من
باب التخصيص في شيء وايضا اجمعوا ان الطلاق من التصرفات الانشائية والامر به ليس من انشائية في
شيء فلا يكون طلاقا اجمالا من حيث انه سبب الانشائية فكانه اراد ان الطلاق لهما يقول الخالف
لا اطلق بواضع بكلام يعني الى وقوع الطلاق بطريق عموم المجاز وبدلالة حالة اذ المقصود ارضاءها
واظهار المحبة معها وهذا لا يحصل الا بمنع نفسه عما يقضي الى زوال النكاح معها وخروجها عن فوائده
فيتناول الامر بالطلاق ايضا بخلاف الزوج فانه قد يقصد به الاحتراز عن مناسبة لما فيه من
الرهبة وقساوة القلب فاذا اراد به المباشرة بنفسه صدق قضاء وديانة وانما لا يثبت بنفس
الامر فيما اذا لم ينو شيئا لان الامر انما يصير مفعليا الى الطلاق اذا فعل المأمور اما اذا لم يفعل لم
يصير مفعليا اليه فلم يعتبر والله اعلم بالصواب **قوله** قدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الخالف
ولم يعلم به النقيب بالدرس وقد علم المحلوف عليه بذلك اتفاقا لان البيع لان البيع لاجل المحلوف عليه
انما يتحقق اذا باعه بامر وجاز ان يعلم بثوبه ولا يبيعه بامر فلا يثبت ايضا كذا في بعض الشروح
قلت اذا علم بثوبه كان بيعه لاجله لانه يكون فضولي باح والفضولي يبيع لاجل ما له لانه ما زاد
فيه دلالة على ما يجي ولما كان ما ذونا بايعا لاجله فيجب ان يثبت **باب البيمين في البيع والصلوة**
والصوم قوله وان شاء ركب وامرأ وما وفي الكافي ثم اذا الزمه حج او عمرة ان شاء حللته
اتمروا حج ماشيا لانه التزم القرية بصفة الكلام لقوله عليه السلام من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة
من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبع مائة وان شاء ركب وفتح لركوبه
شاة لقوله عليه السلام من ركب ولحق وما وقد نذرت ان تحج ماشية هذا لفظه وفيه بحث
اما ولا فلان التزام الحج او العمرة ماشيا متى كان التزاما للقرية بصفة الكمال باعتبار ان هذه القرية
ماشيا افضل منها ركب وجب ان لا يخرج عن العهدة لواتي به ركب اذا الكامل لا يتاوي بالناقص
كما لو نذر بالصلوة قائما والنذر بالحج ماشيا واما ثانيا فلان وجوب النحر عن الركوب مشعر
بوجوب المشي اذ النحر بالدم في الحج اتما هو واجبة ومتى كان واجبا لم يكن مخيرا بين المشي والركوب بل

يجب عليه الشيء ولا يتركه من عذر وعادة الشئ تشتر بالخير بين المشي والركوب ولا وجه للخير فيها
مع وجوب المشي قوله لها انها قامت على النفي الى اخره يشكك على قول النبي يوسف رحمه الله ان
الشهادة على الافلاس مقبولة عنده وانها شهادة على نفي المال في الحقيقة قوله غاية الامر ان جواب
عاب قال الشهادة بالنفي انما لم يقبل لوقوعها بغير علم فاذا وقع العلم بذلك وجب القبول وهنا يذكر التحريم
بالكوفة ووقع العلم بالنفي فوجب القبول بخلاف شهادتهما انما لم يحتج لاننا لا نذكر في مثل علم ام بناء على
ظاهر العدم فلذا لا يقبل ولهذا لو شهد على رجل ان سمعنا يقول المسيح ابن الله ولم يقبل النصارى وهو
يقول وصلت به قول النصارى قبل هذه الشهادة على النفي لاحاطة علم الشاهد به كذا مبنا فاجاب
بان البيئات شرعت للاثبات لا للنفي فكانت الشهادة على النفي مردودة ولا تميز بين نفي وحقي شئ
ودفع الحرج واما في تلك المسئلة فان ذاعبارة عن السكوت فانه عبارة ثابتة معان ثم يناقش
لما وقع التخرج به في اصول الامام فخر الاسلام وشملت الآية السحر حسي رحمه الله ان النفي اذا كان مما يحيط به
علم الشاهد فهو مثل الاثبات واوردوا مسئلة الشهادة على ان سمعنا يقول المسيح ابن الله ولم يقبل النصارى
تمثيله فكان مسئلة الشهادة على ان لا يحج مسئلة على ما في اصولها اللهم الا ان يحمل المذكور في الاصول
على رواية الاخبار دون الشهادات وجاز ان يكون النفي مثل الاثبات اذا كان العلم مما يحيط به في رواية
الاخبار دون الشهادات لان باب الشهادة اضعف من باب الرواية واما التمثيل بالمسئلة المذكورة في
على قول محمد رحمه الله وهو يعتبر بالنفي المحيط به علم الشاهد بالاثبات في الاخبار بالشهادة والشهادتان مطلقا
وفي الكافي فان قيل الشهادة على النفي انما لا يقبل اذ لم تكن مقرونة بالاثبات اما اذا قرنت بقول كثره
الارث اذا قالوا ان هذا وارث فلان لا يعلم له وارثا اخر غير قالوا حتى يقبل قولهم لا نعلم له وارثا
غيره حتى يرفع المال الى المهود له فلا تقوم والشهود به هنا امر بنوتي والنفي يثبت ضمنيا فاذا قيل ان يقبل
قولنا الارث مما يدخل تحت القضاء فيكون معتبرا ويثبت النفي في ضمنه واما النحو وان كان بثبوت
لكنه لا يدخل تحت القضاء ولم يكن معتبرا في النفي مقصودا فان قيل ذكر في البسوط الزم الشهادة على النفي
يسمح في الشرط ولهذا لو قال لعبد ان لم يدخل الارض فانت حر يشهدوا ان لم يدخل الارض اليوم يقبل ويقضي
بعقده وما نحن بصدده من قبل الشرط قلنا هو عبارة عن امر ثابت معان وهو كونه خارجا
الدار هذا كلامه قلنا قولهم لا نعلم له وارثا غير بعد قولهم هذا وارث فلان ليس بشهادة بل هو
اخبار يسقط عن القاضي التلوم ويقوم مقامه اذ الشهادة هي الاخبار يدعي المدعي وعدم علمهم
موارث اخر ليس مما يدعيه الوارث حتى يكون بذلك الاخبار شهادة فقولنا لا نعلم له وارثا اخر عطف
على قوله اشهد ان هذا وارث فلان وليس بداخل في حيز الشهادة والا كان التقدير واشهد اني لا نعلم
ان له وارثا اخر ولا معنى لشهادة المرء على زعم وجوده او عدمه والشهادة قد تتم بقولهم هذا وارثا
فلان الا ان على القاضي ان تلوم حتى يظهر له انه لا وارث له سواء وقولهم لا نعلم له وارثا اخر يورث
الظن للقاضي بعدم وارث اخر فينبو مناب التلوم فيندفع المال اليه في الحال ولم يتولوا لم يكن

الرفع قبل التلوم ثم قوله قلنا هو عبارة عن امر ثابت معان وهو كونه خارجا الدار بوجوب نفي
الشهادة على النفي الذي هو في معنى الاثبات سواء كان شرطا كالشهادة على قوله لم يدخل في المسئلة
المذكورة لانه في المعنى ان كان خارج الدار او غيره كالشهادة على ان قال المسيح ابن الله ولم يقبل النصارى
في المعنى شهادة على السكوت على قول النصارى فلم يكن تخصيص الشرط بذلك وجه وكذا لم يكن ذلك الشرط
مطلقا معنى لان الشرط لا يلزم ان يكون في معنى الاثبات بل ذلك في بعض الشروط على وجه التذكرة
فلو كان صحة الشهادة على ان لم يدخل الدار باعتبار ان الشهادة في المعنى على امر وجودي لا تخص ذلك
ببعض الشروط والتعليل الذي ذكره وقبول الشهادة على الشرط من ان في المعنى شهادة على ثبوت الجراء
فكان شهادة على امر وجودي معنى يقتضي ان نفي الشهادة في كل شرط هو نفس اركان الجراء امر اثباتي
الشيخ رحمه الله خالف في صحة الشهادة على النفي في الشرط واجاب عن تمسك صاحب البسوط بمسئلة ان لم
يدخل الدار بانه في معنى الاثبات فكانه يقول لا نسلم ان الشهادة على النفي في الشرط مقبولة واما مسئلة ان لم
يدخل الدار فلا تمسك فيه لجواز ان يكون قبول الشهادة فيه باعتبار ان الشهادة على امر وجودي وهو كونه
خارج الدار وليس ما ذكره الشيخ جوابا بعد تسليم القول لصحة الشهادة على النفي في الشرط حتى يشكك عليه
بما ذكرناه لا معنى له تخصيص الشرط لجواز الشهادة على كل نفي هو في المعنى اثبات ولا اطلاقا الجواب في
الشرط اذ لا يلزم في الشرط ان يكون الاثبات ولا للتعليل بان الشهادة على الشرط شهادة على الجراء معنى
انهم لما حكموا بقبول الشهادة على ان لم يدخل الدار زعم البعض انه في الشرط جائز لانه في المعنى شهادة على
الاثبات وهو الجراء وزعم الشيخ رحمه الله انه انما يقبل لانه انما يقبل شهادة على امر وجودي كالشهادة على
لم يقبل قول النصارى اذا ادعت المرأة ان زوجها قال المسيح ابن الله ولم يقبل قول النصارى وهذا الصرح لانه
لو كان القبول باعتبار ان شرط القبول البينة على ان ضحي العام بكوفة فيما اذا قال ان لم ارجع العام فلذا
ليس فليس والله اعلم بالحقيقة والصواب قوله لان مثل الشيء لا يكون تعالىه بشكل جامع وان القبول في
تجاسر احدهما على الآخر قوله وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث وفي نوادر ابن سميعة عن النبي
رحمه الله اذا قال لعبد اذا صليت ركعة فانت حر فقلت لا يصدق لانها ليست
بصلوة وان صلي ركعتين وقعد قدر الشهد عتق لتتمام الركعة بهذا ذكر القدر في شرحه فابو يوسف
رحمه الله لم يجعل الركعة بانفرادها صلوة وتبين ان المذكورة في الجامع الصغير قول محمد رحمه الله قوله
فلما لم يأت بجميعها لم يسم صلوة فالاثبات بجميعها لا يتحقق الا بالسجود فان قلنا من جملة تلك الامور
القعود ولا قعود في الركعة الاولى قلنا بل فيه قعدة فانه بعد ما رفع راسه من السجدة الاخيرة يقعد
لاحالة الامه القعدة لا بحري على فعل الطلوة لكن النفي باليمين الاثبات بفعل بحري عن الصلوة
فان قيل هذا ليس بصحيح لان بنفس السجود لا يقع الحنث لم يرفع راسه قلنا لا رواية فيه وقد
اختلفوا فقيل بل الحنث من رفع الراس ليصير اثباتا بالقعود وقيل لا يشترط رفعه لان السجود
قاعدة لكن بصفة اخرى فقد اتفقوا على اشتراط القعدة وان اختلفوا في كيفية كذا في الذخيرة وانه

مشكل لان افعال الصلوة عبارة عما يفترض فيها والمفروض من القعدة مقدار بقدر التشهد ونفس السجود
ونفس الرفع لا يتحقق القعدة مقدار التشهد حتى يكون به فاعلا جميع فرائض الصلوة واقعا لها فلا يلزم القعدة
به فالظاهر ان يقال القعدة ليست من اركان الصلوة بل هي شرط الخروج منها حتى يكتمل في الرباعي
عن النقل بقعدة واحدة في اخرها وان كان كل شفع منها صلوة على حدة وذلك ان القعدة عبارة عن
تقديم الربيع جميع اجزاء البدن ولا تعظيم في القعدة غير ان الخروج من حرمة الصلوة فرض لتمكن من صلوة
اخرى والخروج منها لا يمكن الا في حال من احوال المصلين من القيام والاضطجاع والقعود لكن الشرح
عين القعود لذلك بالنص على خلاف القياس وشرط قدر التشهد ايضا فامر عندي **باب اليمين في**
تقاضي الردع قوله وان قال الى بعيد فهو اكثر من شهر فان قلت الحكم بالشهر كذلك يدل عليه اراد
تعليل المصنف رحمه الله بقوله لان ما دونه بعد قريبا والشهر وما زاد عليه بعد بعيدا قلت كانه اراد
بقوله اكثر من شهر ما لم يكن دون شهر فنتناول الشهر ايضا والقرينة عليه هو التعليل **قوله** وان
وبهالها يعني الذين لم يبر في يمينه لعزم المقاضاة لان القضاء فعله والعدة اسقاط من صاحب الدين
بذلك فمهر فيما اذا كان اليمين مطلقا بان قال يقضين وبنه واما الموقته باليوم وهو المذكور في الكتاب
فمشكل لان الدين ان سقط قبل معنى اليوم لم يتصور القضاء فيبطل اليمين عند اني حينئذ رحمه الله كما
في مسئلة الكوز كذا في الحاشية وهذا الاشكال وهو من التعرض لان الخالف ان كان لا يثبت بطلان
قبل القضاء المدة فلا خفاء انه لا يبر او عدم البر لا يستأخر الحث والمصنف رحمه الله قال لم يبر الا
كما قال ولم يقل بحت حتى يبر والاشكال وذكر في الفتاوى انه في هذه المسئلة ان لم يبر فلم يثبت ايضا
لفوات المحلوف وهو الدين وفوات المحلوف عند حماحمة في بطلان اليمين على ما عرفت في مسئلة
الكوز وذكر الامام الترمذي اني اذا قال الزوج لامرأته ان لم تنهني لي صدقك اليوم فانت طالق وقال
ابوها ان وبنت لصدقتك فامك طالق فالحيلة في ان لا يثبتها ان يصالح اباهما عن مهر حاشيتي
ملغوف فان امضى اليوم لم يثبت الزوج لانها تجزئت عن الهبة عند الغروب لان الصدق
سقط عن الزوج بالصالح كذا ذكر الشارح في مسئلة الكوز وفيه بحت لما صرح به المصنف رحمه
الله في اخر كتاب الرهن ان الصلح عن الدين على عين استيفاء وان الدين عين لا يستقطب بالاستيفاء
بل ينقر الا انه بعد المطالبة لعدم القابلية لانه يعقب من المطالبة مثله وبني عليه انه لو صالح
المتره عن الدين على عين ثم بطل الرهن في يده بطل مضمونا لان الرهن باق بقاء الدين والصالح
استيفاءه لا يسقط الدين فاذا كان الدين باقيا مع الصلح عنه وجب ان يثبت في هذه
المسئلة لتحقيق الشرط بقاء المحل وذلك ان الصلح استيفاء والدين بعد الاستيفاء يبقى صالحا
للبراءة والهبة حتى لو وبنت الطالب دونه بعد ما استوفاه من الديون اداه منه بوجه ويجب عليه
رد ما استوفاه فالحيلة التي ذكر الترمذي في مثل التهام الا ان يكون في سقوط الدين بالاستيفاء وان كان
فقد ذكر الامام فخر الاسلام ان تسليم الدين من قبل الاداء المحض وفسر الاداء بتسليم عين الواجب فظاهر

انه لا يتصور بقاء الشيء بعد تسليم عينه فيكون ذلك رواية في ان الدين يسقط بالاداء ولكن بشكل
عليه مسئلة الرهن فان الرهن يبقى بعد اداء الدين حتى لو بطل الرهن بعد الاداء في يد المدين
يهلك بالدين فلو سقط الدين بالاداء وجب ان يبطل كما يبطل بالبراءة الدين وبهتة وكذا في
البراءة والله اعلم بالصواب **قوله** ولما انه عقد تبرع فيتم بالتبرع والقبول شرط ثبوت الملك
الملك حكم الهبة وشرط الحث ولهذا يقال وجب ان الهبة تنجح بالايجاب والقبول والقبض اما
الايجاب وشرط الحث ولهذا يقال وجب ان الهبة تنجح بالايجاب والقبول والقبض اما
الايجاب والقبول فلانة عقد ينقذ بالايجاب والقبول والقبض لا بد منه لثبوت الملك بهذا
لفظه وهو يشعر بان الهبة لا يتم بالايجاب فقط بل لا بد من القبول لانقاده وذكره هنا انه
يتم بالتبرع **قلت** كانه اراد بقوله يفتح بالايجاب اي في حق الواهب والموهوب
بالايجاب والقبول اما صحة في حق الواهب فلا يحتاج الى القبول بل يتم بالايجاب
لانه عقد تبرع فيتم بالتبرع **قوله** ولما ان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به
فان قلت قد صرح المصنف رحمه الله في باب الرجوع في الهبة لان المقصود بعقد الهبة
هو التعويض عادة حيث قال في تعليل صحة الرجوع في الهبة ولما ان المقصود بالعقد هو
التعويض عادة فيثبت ولما ان الفسخ عند فواته اذا العقد بعته وذكره هنا ان المقصود اظهار
السماحة وايضا لو كان المقصود اظهار السماحة لما صح الرجوع فيها بحال لان هذا المقصود يحصل
بمجرد الهبة كالثواب في الصدقة الصلوة في هبة ذي رحم محرم وحصول المقصود يمنع من الرجوع
قلت المقصود بالهبة هو اظهار السماحة حالها والتعويض حالها اذا ثبت هذا فالتقريب بعد ذلك
ظاهر ثم يشكك بما اذا ساوم ثوبا بعشرة فاني ابيع ان ينقص من اثني عشر وقال ان بعته بعشرة
حرفا به بتسعة لم يثبت مع انا تعلم ان عرضه ان لا يزيل ملكه بعشرة وما دونها وما كان الاعتبار
للعرض يثبت بهذا آخر شرح الايمان والله اعلم بالصواب ثم تذكر في اخره بحتا وهو ان ذكر في
الكافي في فصل المتفرقات انه لو قال كل امرأة لي وكل امرأة انكمها الا سنة فهي طالق ان دخلت
الدار وله امرأة ونكح اخري وطلعت قبل الوطى ثم نكحها في السنة فدخل الدار طلقت القديمة ثنتين
والجديده واحدة بالدخول لان عقد اليمينين في حق القديمة احدهما في ملكه والاخرى مضافة الى
الملك وقد وجد شرطها وفي حق الاخرى انعقدت يمين واحدة فاذا دخل طلقت الاولى ثنتين
باجابين سوي ما تجزئ لان الشرط لا يخرى الجزاء لا التعليق اليمين والثانية طلقت واحدة بالتعلق
واخرى بالتخيير وان دخل الدار بعد ما طلقها ثم نكحها طلقت القديمة واحدة بدخول الدار ولا تطلق
الجديده لان المنعقد عليها يمين التزوج فسقط وقد انحلت لا الى جزاء ولا يمين الملك بحل حق القديمة
لا الى جزاء ولم ينقذ في حق الجديده يمين اخري وفي حق القديمة انعقدت يمين التزوج وانها لم تحل
بعد فاذا تزوجها بعد دخول الدار طلقت ولو قل كل امرأة لي وكلما نكحت امرأة الي سنة فهي طالق

الاداء حتى يجب عليه ان يرد ما استوفى ولو كان
بالاداء وجب ان لا يصح الا برأه او خلاصه بعد

ان دخلت الدار وطلعتها ثم تزوجها ثم دخل الدار طلعت كل واحدة ثنتين عند دخول الدار فطلعتا ثلثا
ثلاث لان اليقين معقودة بكل فيصير عند كل تزوج كأنه عقد اليقين فانعدت على القديمة طلاقا فان
بكل امرأة في الثانية باليمين المضافة الى التزوج وانعدت على الثانية طلاقا بالتزوج الاول
وطلاقا بالتزوج الثاني فلما دخلت الدار حثت بالكل وقد وقع بالاتفاق طلاقا اخر على كل واحدة وان دخل
الدار قبل التزوج ثم تزوجها في المدة طلعت كل واحدة بدخول الدار لانه لما دخل الدار وجد شرط الحث قد
انعدت قبله على الاول طلاقا بكل امرأة في وعلى الثانية بالتزوج فاحلها حث فلما تزوجها انعدت
بطلاق اخر على كل واحدة وقد تقدم شرط الحث وبه الدخول في حث فيهما لما كان تقديم الشرط وتأخره
سواء وذكر في الكافي في باب اليقين بالطلاق انها لو قال كل امرأة انكحها فهي طالق ان كلمت فلانا فكل
حث وبكسره لا يثبت لان الجزاء تحلل بين الشرطين بجعل الشرط الاول لانعدا اليقين والثاني لا يخلو
فصار الثاني كالغاية كما لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كلمت فلانا طالق المزوجة قبل الكلام البقاء
اليقين ولا يخلو الزوج بعد لا ارتفاع اليقين لان المعنى بتمهي بالغاية ولو قدم الكلام بطلاق من نكح بعد
الكلام لا يخلو لان الكلام شرط لانعدا وبين المثلثين تناظر ظاهر **كتاب الحدود وقوله**
والطهارة ليست باصلية في اي الطهارة عن الذنب ليست بحكم اصلي لا قامة الحد لانها تحصل
بالتوبة الا قامة الحد اذا لم يقام بكم منه فلا يكون محصلا للشواب فلا يحصل به الطهارة فان
تاب كان الحد طهارة بل خيرا وكما لا قال الله تعالى في حد قطع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا فقد عذبوا بغير عقوبة للتائب ولم يبق اقام الحد على الكافر والطهارة
له فدل ان الحكم الاصلي رجاء خاصا ورجاء غيره عامما عن مباشرة مثله كذا في الكافي وفي الزايد
في تفسير قوله ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهذا دليل على ان مجرد اقامة الحد عليه لا يصير مغفورا حتى
يتوب فان تاب غفر له وطهر عن الذنوب والا فلا بهذا لفظه ويؤيد ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتى بلص قد اعترف اعترافا ولم يوجد معه متاع فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وسم ما احاك سرق قال بلص فاعاد عليه مزينا او ثلثا فامر به ففقطع وجي به فقال استغفر
الله وبالله فقال استغفر الله واتوب اليه قال اللهم ثبت عليه ثلثا كذا في الصايح **قوله** ولكن روي
عن حمزة بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اصاب ذنبا اقيم عليه حد ذلك الذنب
فهو كفارة وعن علي رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اصاب حد ففعل عقوبته في الدنيا فانه
اعفول من ان يثني على جده العفو في الآخرة ومن اصاب حد فستر الله عليه وعفا الله عنه في الدنيا
والله اعلم من ان يعود في شيء قد عفا عنه كذا في الصايح وفي الشهد لاني شكور السامي قال اهل السنة
والجماعة الحدود والكفارات مطهرة لعل وكفارة لعل وكذلك كل ما يجب العبد من المحن والآلام
واشبه ذلك فانه يكون كفارة ذنبا وكرام مثوبة وانكرت المعتزلة والروافض هذا وقالوا
بان الحدود والكفارات شرعت رابطة عن القبايح والسيئات والآلام فانه ليس من الله تعالى وذلك

لان الدنيا ليست بدرا الجزاء والمثوبة وسبب جوب الثواب هو الطهارة والثواب يكون في الآخرة وكذلك في غير
انما يكون في الآخرة والحدود والكفارات شرع زجر له وما نفا وما سواه من المحن فانها ليست من الله
تعالى وقال اهل السنة والجماعة بان الكل من الله تعالى ويكون كفارة لذنوبه وجزاء لعل وكرام مثوبة
والله اعلم مثوبة ويوجب البذل في الآخرة ويكون ذلك عند الله تعالى فاما الحد وود والكفارات يكون
جزاء لعلها ومطهرة لذنوبه بدليل قوله تعالى والسيئات والسيئات فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا لانهن
الله اخبر ان ذلك جزاء لعلها وروي ان امرأة جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقالت يا رسول الله زني فطهرني
فلما كررت الاقرار بالرجم ولم ينكر عليها فدل ان الحد طهر للذنوب وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم السيف
مجاهد للذنوب قال عليه السلام كل ما اصاب المؤمن يكون كفارة لكل مسلم دل ان ذلك يجب التكفير
والجزاء بهذا لفظه فهذا يدل على ان الطهارة يحصل باقامة الحد ولا يتوقف ذلك على التوبة واما جزاء قطع الطريق
فذلك هو المجموع من خزي الدنيا والتوبة قبل الاخذ يرتفع المجموع على ما سياتي ان شاء الله تعالى فما
اقيم على قطع في الدنيا فذلك بعض الجزاء فلا جرم لا يحصل الطهارة به بخلاف ما اقيم على الزاني والساقي
وغيرهما فان كل الجزاء فلا بد وان يثبت الطهر على ما نطق به الاحاديث ورواية التمهيد ثم يباحث
وذلك ان قولهم والطهارة ليست باصلية فيه يدل على ان الطهر يحصل بالحد ولكنها ليست الحيلة فيه
ولو كانت موقوفة على التوبة لم يكن حكمه اصلا لا اصلية ولا زائدة الا ان يقال الموقوف على التوبة
انما هو الحكم بالطهارة من الخرج ليس العسق حتى يصير مقبول الشهادة واما بالاشارة اليه في انتهاء
حكم عن اصلي الحد فمعناه والله اعلم ان الله تعالى ربما يجعل سببا للعفو الذي هو الطهارة كسائر الآلام
والجملات ان الحد لم وضع للطهر حتى يحكم بعد الله وقبول شهادته باقامته عليه بل هو موضوع للارجاس
راجلا العلم عن الفساد مع رجاء ان لا يقدمه الله تعالى بذلك الفعل في الآخرة فمن حيث انه لم يوضع للطهارة
لم يكن حكما اصليا ومن حيث ان الطهارة موجودة كانت حكما زائدا وهذا ظاهر ان ما يدل على ان الحد كفارة
من الاحاديث التي ذكرنا فهو محمول على الرجال دون الحتم وهذا يحصل التوفيق من ما ذكرنا في التمهيد وذكر
في الكتاب في الكافي والزاهد يعرف بان الله اعلم **قوله** قال الزنا يثبت بالبينة والاقراء كانت اقرار
ما ذهب اليه مالك رحمه الله انها تثبت اذا حصلت المرأة التي لا زوج لها فان المرأة اذا حصلت ولا زوج لها
حدثت عند مالك رحمه الله ولو ادعت من كساح لا يقبل لان الظاهر ان الزنا عندنا لا يجد لاحتمال انه من
نكاح فاسد او صحيح خصوصا اذا ادعت انه من نكاح وروي ان رجلا تزوج امرأة فولدت لسته اشهر
فهم عثمان رضي الله عنه بوجوبها فقال ابن ماجه اما انها لو خاضتكم فحسبكم قال الله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا وفصاله في عامين فاذا ذهب لفصال عامان لم يبق للحمل الا ستة
اشهر قدر عثمان رضي الله عنه الحد عنها واثبت النسب من الزوج بوجد فذهب مالك
رحم الله وكذا قال عمر رضي الله عنه ان الله تعالى بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان
مما انزل الله اية الرحمة رحم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجعنا بعده والرحمة في كتاب الله

تعالى حتى علم من رآنا اذا احصت من الرجال والنساء اذا قامت البيعة او كان الجبل او الاعتراف ولكن نقول قالت عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اورؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم وقد استقلنا الدراء عند الجبل بالجبل على النكاح
الصحيح والفسد فيجب علينا ذلك وهذا الحديث مما تلقته الامة بالقبول **قوله** والوصول
الى العلم القطعي متغير فيكفي بالنظام فعلم القاضي صحة في الحدود باجماع الصحابة رضي الله
عنهم وان كان القياس يقتضي اعتبارها لان علمه فوق البيعة والاقرار **قوله** والبيعة ان تشهد
اربعة من الشهود اي في المجلس واحد لان اتحاد المجلس شرط عندنا لصحة الشهادة بالزنا خلافا للشاهدين
رحمهم الله حتى لو جاز متفرقين لا يقبل عندنا ويحدون حد القذف خلافا له ان النص شرط الاربع مطلقا
فلا يقيد باتحاد المجلس كسائر الشهادات ولنا قول عمر رضي الله عنه مثل ربعة ومضفراوي جلد ثم لزم
قول غيره وقع قد فادك الثاني والثالث فلا يتقلب شرها دة ولو جازوا وجملته وشهد واحد بعد واحد
متفرقين فقبل لانه لا يمكن اداء الشهادة جملة وان كان الزوج احدهم يقبل عندنا خلافا للشاهدين
رحمهم الله ان فيه تهمة لنا ان له ضررا في هذه الشهادة لانه يغير بزنا امراته وكانت ابعدهن التهمة
كشهادة الوالد على ولده **قوله** نجسه حتى يسأل عن الشهود فان قيل الجبس ينال في الاحمال للوراء
فينبغي ان لا يشترط كذا كذا فيجب ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعذير لانه صار تهما
بارتكاب الفاحشة فيجب تعذير الكذا في الكافي ويشكل بان الجبس تعذير موقوف على رأي القاضي فيجب
بقدر ما يرى وقد وجب الجبس مبرنا الى ان يسأل عن الشهود فلو كان بطريق التعذير لكان موقفا على
القاضي غير مقدرة تركية اليهود وايضا لو كان الجبس بطريق التعذير لاختص باسقاط الناس
واجبه لما عرف ان تعذير الاشراف بالاعلام والجر الى باب القاضي وتعذير اشراف الاشراف بالاعلام
بان يقول بلغني انك تفعل كذا فلا تفعل واطلاق المسئلة دليل على ان الجبس بالزنا ليس يختص بالاوسط
والحمه ولو كان بطريق الحد لاختص والله اعلم **قوله** فلو ظهر لما اخرها فان الحجة اذا قامت لا يحل للإمام
التأخير لقوله عليه السلام لا ينبغي لوالي بيت عند من حدود الله تعالى الا ان يقيم ولاه قال في بعض
الروايات ان الرابطة فانها موجهة فدل انه لا يوجب قبلها والمراد بقوله عليه السلام فان اعترفت قال
في حديث انيس اعتراف اليهود وهو اربع مرات والصحيح من حديث العامرية انها اربع مرات
واعتبار هذا الحق بسائر الحقوق باطل فقد ظهر فيه من التعليل ما لم يظهر في غيره وشرط في احاديث الجنتين
ما لم يشترط في غيره تغليظ الامر الزنا وخفيفا للسر واختيار الالاد كذا في الكافي **قلت** حديث انيس هو
ما ذكره المصباح عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال احدهما اقصني بيننا بكت بالله وقال الاخر رجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتا الله
تعالى بيني وبينك قال نعم فقال ان ابني كان عسيفا فلما فرغ من امره فاجروني ان علي ابني ابراهيم
قال فاقضت منه بائة شاة وبجارية لي ثم اني سالت اهل العلم فاجروني ان علي ابني جلد مائة وتغريب

عام وانما ابراهيم على امراته فقال رسول الله عليه السلام اما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما كتاب
الله تعالى اما غنمك وجاريك فرد عليك واما ابنيك فجلد مائة وتغريب عام واما ابنتك
فاخذ علي امراته بهذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت ورحمها بهذا الحديث لما كان ما بينكم
على عدم اشتراط العدد من حيث ان قوله فان اعترفت فارجمها يدل على ان الاعتراف مطلقا بكتي
الاقامة الحد اجاب بان المراد به الاعتراف المعروف وهو اربع مرات والدليل على انه كان معهودا فيها
بينهم ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال كن تحدث في اصحاب رسول الله عليه السلام ان ما عرفت الوعد في
بيته بعد الحجة الثالثة ولم يقرم برجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان ابا بكر رضي الله عنه قال
لما عرفت ان اقرئت الرابعة برجمك فثبت ان هذا العدد كان ظاهرا عندهم وقوله والصحيح من
حديث العامرية جواب عما يقال ان العدد غير مذكور في حديث العامرية حيث ذكر في المصباح جارية عليه
السلام امراته من عام من الازد فقالت يا رسول الله طهرني فقال عليه السلام ويحك ارجعي واستغفري الله
وتوبتي اليه فقالت تريد ان تروني كما روت ما عرفت ما لك قال قالت امرها جلي من الزنا فقال زينب
نعم قال لها حتى تقضين ما في بطنك قال فسلعها رجل من الانصار حتى وضعت العامرية فقال اذن لا
ترجمها وتدرع ولدها صغير ليس له من يرصعه فقام رجل من الانصار فقال الى رضاعه يا بني الله فقال
فارجمها وروي انه قال لها اذ بهي حتى قلدي قلما ولدت قال اذ بهي فارصعه حتى تغطيه فلما قطعت الله يا بني
يده كسرة خبز فقالت يا بني الله قد قطعت وقد اكل الطعام ففرغ الصبي الى رجل من الانصار ثم اسرها
فحفرها الى صدرها وامر الناس فرجموها فاجاب عنه بان الصحيح من حديثها انها اقرت اربع مرات ثم
اعلم ان الروايات في قصة ما عرفت قد اضطربت فذكر في بعضها العدد وذكر في بعضها ما يدل على انه لم يقر بالزنا
صريحا الامر فقص برده قال جاء ما عرفت ما لك الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله طهرني فقال
ويحك ارجعي واستغفري الله وتوبتي اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال النبي عليه
السلام مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم طهرني فقال رسول الله عليه
السلام انه جنون فاجبرته ليس يجنون فقال تشرب خمر افقدتم رجلا فاستنكبه فليجزيه ربح خمر
فقال ان زنت قال نعم فامر به فوجم فلبثوا يومين او ثلاثة ايام ثم جاء رسول الله فقال استغفروا لما عرفت
ما لك فقد تاب توبة توفقت بين امتي لا وجعتمهم فهذا يدل على انه لم يكن اقرارا بربع مرات صريحا بالزنا وانما اقر
مرة واحدة وعن ابن عباس رضي الله عنه قال لما اتى ما عرفت ما لك النبي عليه السلام فقال يا رسول
الله زنت فطهرني فقال لعنك قبلت او عذرت او نظرت فقال لا يا رسول الله قال انكها لا تكفي قال نعم
قال فعند ذلك امر برجمه وهذا ايضا يدل على انه قد اقر بصريح الزنا مرة لا غير وعن ابن عباس رضي الله
عنه قال ما عرفت قال بلغني انك وقعت على جارية فلان قال نعم فشهد اربع شهداء فامر به فوجم وعن
يزيد بن نعيم عن ابيه ان ما عرفت النبي فاقروا بربع مرات فامر برجمه هذه الاحاديث كلها من
المصباح وفيه ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال ان النبي عليه السلام رجل في المجد فناداه يا رسول

الله اني زينت فامر من عند ففتحني شوق وجهه الذي اعرض قبله فقال زينت فامر من عند فلم شهد اربع شهادات
وعاء النبي عليه السلام قال ابي جنون قال لا قال احصنت قال نعم يا رسول الله قال اذ هووا اليه
فارجوه كذا في المصباح فقد اخبر النبي عليه السلام الخدم مع انه اقر بصرح الزنا فلو كان الاقرار مرة
واحدة موجه لما صح التاخير فالشافعي رحمه الله لما رأى الاحاديث مضطربة مال الى القياس انما علم
قوله وقبل لو سأل جاز وفي الكافي قبل لا يسأل عن الزمان بينا لان التعادم يمنع الشهادة دون الا
والاصح انه يسأل لجواز ان زني في صباه بهذا اللفظ **قول** كما اذا وجب بالشهادة فانه لا يبطل بغيره
المشهور وعليه فكذا لا يبطل بان كان المقر قلت انكار المشهور عليه شرط صحة البيعة فلا يكون مطلقا
له الا يري انه لو اقر مرة بعد ما اقيم اربع شهادات رفع عنه الحد لانه لما اقر لم يبق البيعة حجة في حقه
اذا البيعة لا يكون حجة الا على خصمه وبالاقرار خرج كونه خصم لم يبق البيعة حجة والاقرار مرة فلم يجز له
اصلا فامتنع اقامة الحد **قول** وان ترك لا يضره لانه عليه لم يضره لانه عليه السلام لم يامر به بذلك
اي بالحكم فان قلت بل قد امر به في حديث العامرية على ما ذكر في المصباح حيث قال فامر به فخرج
الى صدرها وامر الناس فرجوها **قلت** اراد بقوله لم يامر به بذلك انه لم يامر به في حديث انيس فانه
لم يامر بالحكم لا بفتح انيس ليرجم تلك المرأة **قول** ولنا قوله عليه السلام اربعة الى الولاية الحدود والاصح
والجماهير والنفى وقد يقال حد الرقيق مخصوص منه لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سمعت النبي
عليه السلام يقول اذ زنت امه احدكم فتيين زناها فليبعها ولو جعل من شعر وعن علي رضي الله عنه قال
يا ايها الناس اقيموا علي اركانكم الحد من احصن منهم ومن لم يحصن فان امه لرسول الله عليه السلام زنت
فامر في ان اجلدها فاذا في حديث عهد بنفاس فحشيت ان اجلدها ان اقبلها فذكرت ذلك للنبي
عليه السلام قال احب في رواية قال دعها حتى ينقطع دمها ثم اقيم عليها الحد واقبوا الحد ودعها ملكك
اي انك وجوبه ان هذه الاحاديث متركة الظاهر لاجماعهم على المولى او المملوك من ملك اقامة الحد بولاية
الامام كالكتاب والمرأة والذي ليس له اقامة الله على مملوكه فلا بد ان يرد به بعض المولى وهم الذين يملكون
اقامة الحد اذا صار اما ما او يرد به النسب المرافعة الى الحكم فقد يضاف الشيء الى المباشرة تارة والسبب
اخرى ولكن تعيين ارادة التسبب بقوله عليه السلام اربعة الى الولاية الحد **قول** بخلاف التعزير
لانه حق العبد ولهذا العذر الصبي وحق الشرع موضوع عنه ولو كان حق الشرع لوضع عن الصبي يقال
التعزير وقد يجب حق الله تعالى كما في ترك الصلوة وما يشبهه من المعاصي لانا نقول لانه ان مثل هذا
التعزير يجوز بغير الامام كذا في الحاشية وفيه نظر لما ذكر الامام الترمذي رحمه الله في باب الوطى الذي
يوجب الحد ان التعزير الذي يجب حقا لله تعالى بل اقامة كل احد بعلته النيا بة من الله تعالى وسئل
الهندواني رحمه الله عن رجل وجد رجلا مع امراته اجل له قتله قال ان كان يعلم انه يترجم الزنا
بالصاع والضرب فادون السلاح لا وان علم انه لا يترجم الا بالقتل حل له القتل وان لم يدعه المرأة حل
له قتلها ثم قال **قلت** في هذا التخصيص منه على ان الضرب تعزير ملك الانسان وان لم يكن محسباً لم وجب

مسئلة في الشئ من الشئ من الله وايضا تعزير الزنا في زوجته لشرك الصلوة جازية رواية
وتعزير الزنا بغيره لشركها جازية بالجماع فعلم ان التعزير لو احب حقا لله لم يجوز اقامته
تعزير الامام ايضا فقولنا لا نستعمل ان مثل هذا التعزير يجوز تعزير الامام غير مسلم **قول** اذهب في القوم
امضاها وقد يقال كونه امضاها لا ينافي في الجمع مع غيره الا يري ان القتل والمسلم في القوم
لفاطم الطهر مع لانه يجمع بينه وبينه قطع اليد والرجل مطلقا وذلك لانه لا يحد الله
وقيل النفس وان لا يعفاه لشركه غير بالجلد ثم ليرجم او يومن بالاقصا وعلى التجم اذا عفى به
كما كانت اشد كان الزجر بها ابلغ **قول** لا نغذام الا سحرا من العشر لعدم النفل في العفو به
بوجوب انتفاع اسباب المعاشرة قطع اسباب المعاشرة ينافي في اتحاد الزنا مكسبة **قول** لان
النفس نوع مرض ولا اصل له في غير الله تعالى لانه قال لرسول الله زنت فامر في ان اجلدها فاذا
حديث عهد بنفاس فحشيت ان اقبلها فذكرت ذلك للنبي عليه السلام قال احصنت وفي رواية
نعمها حتى ينقطع دمها ثم اقيم عليها الحد وهذا بخلاف الزجر لان التعزير لاجل الولد وقد انفصل وتيمم
قول ان يستغفر ولها عتقها **قلت** كان المراد من الاستغفار هو ان يغفر له ما روي عنه
قال للعامرية ان هجر حتى قلدي فلما ولدت قال اذهبي فارضعي حتى تعظمي فلما اظفرت انت
بالعقب وفيه يد كسرت خبر فقالت هذا يا بنى الله قد فطنته وقد اكل الطعام فذبح الصبي الى رجل المسلمين
ثم انما تعزيرها الى صدرها ان من الناس من هوها فاعلم ان الزنا بالانثى هو سقاة من الرضايع ولو كان
الا يستغفار بمعنى لم ياكل وجن وبليس وجن كما هو المعتبر في باب الحضانة والحد علم **قول** بخلاف
الاقرار من الزوج عند عايل فلا يفيد الحبس **قال** قلت كما ان الزوج بعد الاقرار بسقط الحد
الاقرار مرة بعد البيعة بسقط ايضا فلا يفيد الحبس بعد اقامة البيعة ايضا فلو كان سقاطا
بالاقرار كما يتم من بعد الاقرار بالزوج **قلت** نعم وكثير يعرفون الزنا فامر مرة بعد اقامة البيعة
بسقط الحد فيختص بالعلماء الصواب لا يعلم للعلم به كذا حتى يقال به لا سقاط الحد بخلاف الزوج
بعد الاقرار **باب الوطى الذي هو جرح** وفي الرجل امرأة في القبة غير ملكه وشهدها فان ذلك
فعل المرأة زنا حتى يجب عليها حد الزنا ويجب على قاذفها حد القذف وفعلها غير داخل في الحد فقلت
ذلك داخل باعتبار التبعية بسبب التمكن طوعا والدليل على دخولها بالتبعية ان في كل موضع
يجب فيه الحد على الزوج انما يجب على المرأة وفيما لا يجب على الرجل يجب على المرأة ولما كانت هي
الزوج بخلاف العكس فانه لا يجب الحد على المرأة بان جامع بخونته او مبيتة يجب الحد على الرجل
اذا اذا امكنت العاقلة البالغة من غير ان يجبر عليها عندنا وما كان كذلك كان ذلك في غير ذلك
هو البيع لدخول البيع به ومن ذكر كذا في الشرع **قلت** فلو لم يكن له حقيقة على اختياره
لغيره والما سقيت في سنة في قوله تعالى ان ذنبت والرا في حبان لكونه مسبب بالتكليف فلا حاجة
الى التعزير على وجه يدخل فيه فعلها ايضا اما وجوب حد القذف على قاذفها بالزنا فليس بها الى العقب

عليه السلام

ويستوجب به الحد لا باعتبار انما زانية حقيقة ثم ذكر السائر في قوله وكل من
لا يجب على الرجل ان يجب على المرأة منقوض بالمرءى المستأجر الذي يذم ميثا فانه يجب الحد
على الزانية فلا يجب على المرءى عند ان حنفية وحمد الله ثم لا اصل للحد متى لا يجب على المرأة اصل
وقد استنبأ في لم يوجب على الرجل اجماعا اما اذا لم ينفذ فعل الرجل وجبا لم يجب عليها وان كان
لا مانع فيها وان كان فعله موجبا وكثر بطل الحد لم ينفذ بوجوه وكثر على ما عندنا في حنفية
وعند محمد بن زياد لا ينفذ الحد على الرجل اصل وفعل المرأة تبع واستأجر الحد في حق كل من وجب متاعا
في حق التبع هو العكس وقال ابو حنيفة وحمد الله عليه في المرأة تابعة في نفس الفعل هو حكم الفعل
الا ينفذ الحد على الرجل اذا لم يكن محصنا ولما لم يحصن يجلد الرجل وترجم المرأة فلا يصير ذلك شبهة في انما
يخلو والعوى والتقصير لا ينفذ بها لانها طاهر فلم يكثر فعلها في ملكه بطاوعة حد عند محمد بن زياد
لا يحد فعلها في ذلك الشرح في التبعين يتفق على قول محمد بن زياد في حنفية وحمد الله عليه
وساير النقاد في ان شاء الله ابل الشاه الدعا في قوله **قوله** ولا ينفذ الحد في رجل يذم لحد وان
فيه بل لا ينفذ الحد في الزانية في شبهة الحد في كتاب التبعين ووجهه انه في النسخة في سبب الحد
فلا يجب الحد في شبهة عليه ولم يشبهه قياسا على التوبة في حدته على ان البايع بالحد في انما
لا ينفذ في سبب الحد لانه بالحد لا يصير مستوفيا في حدته في وقت الحد وان كان كذلك فذلك في حق
سبب الحد في انما حقيقة الحد في وقت المهادنة كذا في الشرع فلا ينفذ الحد في سبب الحد في وقت
لما سببا في الزانية لانه في وقت المهادنة لا ينفذ الحد في وقت المهادنة لانه لو لم ينفذ الحد في وقت
كان الكفر على امره فلا ينفذ الحد في سبب الحد في وقت المهادنة ولو في بقاء المهادنة في وقت المهادنة
يوجب الحد كذا في الزانية في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
انما يكون حيث هذا لا يخفى في ذلك استدلوا بقوله في بعض النسخ لا ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة
المتكسر بان لا ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
ومنه بدو ولا ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
لحق الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
فيما اذا رمت اليه غير ارادة وقالت السواوي ووجهه ان ايضا شبهة الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
من قبل الشبهة في الفعل فينقسم هو شبهة الفعل في ثمانية مواضع فالحكم من غير تقسيم وكل عند الحاشية
من قبل الحد عند ان حنفية وحمد الله عليه وفيما اذا رمت عن هذا الشبهة وجوب الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
فيه شبهة الفعل في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
غير المتكسر في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
متكسر في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
انما ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة

كالسيرة في جانب الزوجية لا دليل لذلك وشبهة الحد في ذلك وكذا يشك في السيرة في
وطهر بالشبهة اذ وقت اليد احرز بها متكون حد فلو كان هذه شبهة الفعل في سبب الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة
او عاود الا ان يقال لا يخبر دليل بها متكون حد فلو كان هذه شبهة الفعل في سبب الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة
يومها بالاجابة وكثر لا مطلقا بل اذا وقع في قلبه من غير قصد من فيسقط الحد بعد من في اجابته
بالضرورة يستحق الحد في حق والده علم **قوله** ولا ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
روا مع قابله ببقاء الكا في وعدم ثبوت الحرمة وان غير مسلم فان الشاه في حنفية وحمد الله عليه وان قال يكون
الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
للحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
وقيام بعض الانصار فان قالوا طشتت انما على حرام بحد انما في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
بعض ان الكا في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
لا يوجب بقاء الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
عند من ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
كون البايعة فتعلم من قولها عند انما بغير شبهة ان كان ذلك في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
قوله والابوي قائم في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
لا في البيت وحمد الله عليه قال اذا رمت في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
وبين الشبهة في الكا في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
عند قيام الابوي في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
حي وجب للبيت شبهة عند دعوى ان هذه شبهة كاذبة لثبوتها في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
بحر ايضا فسقط الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
الابوي في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
ان يكون في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
ان لا ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
لحد عند من قال طشتت انما في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
بعض اختلافا يستفاد احدها انما في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
قوله والحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
ولم ينفذ الحد في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة
يخلو في انما في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة في وقت المهادنة

الحاشية

وقوله هذا هو الذي يوجب ان لا يكون يشترط ان فيه رويان اثنين عندنا ايضا فكذا اعتزل من سبب الملك
قبل اقامته ليدخل في رويته مستطرد في احدى **قوله** ولو كان بوجهه هذا جواب على تقدير
تسليم ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله ان فنان قتل المملوك ففان المالكة هون لان منته **قوله**
فلا يظفر حق المستوفى لكونها معدومة **قلت** المستوفى بالوقت في حكم العيسر لا يرى ان امدت
تزوجت بغير ان يزوجها فادخل بها ثم اعتقت ونفذ النكاح كان مهر المولى لانه استوفى منفعة
مملوكه له فوجب البدل له فقد خيرا استناد نقاذ المتوفى في وقت التزويج في حق المستوفى وذكره في الملام
وهذا انه في هذه المسئلة لم يستوفى حكمه لا عيان فيقول الاستناد في حقه الا ان يجاب بالا لزوم
ان الشايع انما يعطى له ما حكم العيسر اذا استوفى في النكاح وبقيته لا اذا استوفى في النكاح فكذا
قوله اذا سرق بها فادهب عيناها اي بفعل اضربها كذا في المالكية وفيه انه اذا سرق بها اذا كانت بفعل
استند اليك فيها عند اداء الفدان في ذلك الفعل لا في زمان يكون بخلاف ذلك المعنى كقول الزاوي
بانه لم يشترطها لا بسقط المهر عند ما كذا يجب ان لا يسقط منها ايضا ولا امر جلا وفيه قوله فادهب
عيناها فيقول يشترطه فادربته اي بفعل السقي في الحديث لا ان يحد المملوك فيشترطه فيعتقه اي بالشرط
والله اعلم **قوله** حكمه سائر الحدود التي هو حق الله تعالى **فان قيل** يقيم على الجزاء المستأمر من الحدود
فلو كان حكمه سائر الحدود التي هو حق الله تعالى وجب عليه لا في غير ما حرم بحقوق الله تعالى
اجيب والله اعلم بالصواب **باب الشهادة على الزنا قول** ولان الشهادة على آخرون
فان قيل هذا التعديل لا يطرد فيما اذا شهدا فمهر بعد ما ضرب بعض المحرم اخذ بعد تقادم
الزمان حيث لا يقام عليه الجحد لبطاوس الشهادة بالتقادم مع نفي الشهادة هنا كغيره من الزمان
الناخير بعد هجره اجيب بان التفاد ان كان يمنع قول الشهادة التهمة فالحكم اذ هو على كون
حق الله تعالى على ما يجتمع الكتاب وفيه نظرا انه لو اعتبر لروى الحكم على كونه حقا لله تعالى فانه
لنم ان لا يقبل الشهادة مع بعد مخرج الامام ايضا فله يصير اسقاطا لان اداء الشهادة واجب
واخير لو اجب فسق ولم يزل قلنا في حقوق العباد في طلب الحق من الشهادة فافتراد لا بد
عنده لا يقبل الشهادة لشركه الواجب في القدرة فبقيا بالشافعي من القبول فلا يقبل وفيه نظرا عرف ان اجماع
الشهود في المجلس الواحد شرط لقبول الشهادة في الزنا حتى لو جاز في غير غيره جلا وانما التذوق لزمانهم
احدوا الشهادة باعتبار ان يجعل كل واحد منهم الشهادة بانفراد وكل منهم غير كامل بغير غير من الشهداء
حتى يجمع بهم لا زنا في المجلس الواحد فافتراد من شرطه وهو الاجتماع وكيف لا يوجبوا له ان
شهد بانفراد عند التذوق فوهذا الاحتمال لا يتغير في غير هذا بل انما هو انهم اذروا لا يقدرون
شرط حمل الحال مسلم على الصلة فكان الناحية عدلا محصنا فالشرطية اعنى وان كان الناحية
لا تستر بصرف اسقاطا فلهذا قوله فيقضي بالانحياز لا يفتقر بالمتوفى لما ذكره والله اعلم **قوله** وانما
لما كان الاشتراط عدلا فيما يوجب الجحد وهذا لو شهد شاهدان على التزويج ينزل عنها تمام وجوب

السارق الى سرقة المسروق منه وانما لا يقطع لاحتمال ان يكون من المسروق ملكه فينتقل الى غيره
ملكه وان لم يشهد في الحال صاروا منتهين في جحد التذوق لا ينزل عن حق التذوق لان في حق العبد
وفي حقوق العباد لا ينزل عن حق العيسر كما في حق العيسر كما في الكافي **قوله** ولان الحكم يدار
على كون الحد حقا لله تعالى وقد يقال لا دليل على ان الحكم عليه فالتعظيم ان يفتقر وقاية الامر من قبل
في حق الشرع لما كان مشتقا على التهمة المسقط للحد في الغالبية مشتملا عليه بالجميع الا ان قيل لا يفتقر
الكل احتياكا للحد **قوله** ولان السرق على الاستسار على غير ذلك كما فيجب على الشاهد عدل فالحكم ان يقيم
انما فاسقا وقد يقال فعلى هذا الواجب لما كان بالشرع كمن شهد عند القاضي بعد تقادم العهد وجب
ان يقبل الشهادة **قوله** لان الامضاء في القضاء لا يحد من بدليل الشهود وقيام الشهادة بشرط
حالة القضاء اجماعا وحالة الامضاء حالة القضاء ولم يوجب الشهادة بالتقادم عند فتره الله تعالى
اذا وجد بعد ما هرب كان الناحية يوجب هجره فلا يمنع كما لو كان الظاهر بعد ما هرب لا ان يجر
تذوق المهر بامام الفعل فليس بان **قوله** ولكن لما نزع بعد هجره الامام فلا يفتقر التهمة ويشكل
بما اذا هرب المتهرب عليه بعد ما قيم عليه بعض المحرم اخذ بعد التقادم فانه لا يقيم عليه بعد التقادم
مع ان لما نزع موجود وهو هرب بل المهر بامام من بعد ما هرب **قوله** ويحضر بوجهه في
الشبهة ولا معتبر بالوجه في الكافي **فان قيل** ينبغي ان لا يجزى منها الوضوء سماعا في الكافي فقصير
شبهة قلنا ان الثابت عند العينة الاحتمال الذي هو في الحقيقة الدعوى مثبت للشبهة لا فيكون ما يجزى
الصدق والكذب فبالاحتمال ثبت شبهة الشبهة وهي غير مثبتة اذ اعتبارها يورى الى سد باب الجحد
وهو منقح والاعتبار بالشبهة بالحديث والحدوث في شبهة الشبهة **فان قيل** القول ان كان يجر
شبهة في حد ما غايية لا يمكن لها من حيثها في الاحتمال الغرض الغايية **قلت** البعض حقيق بسقط
فاحتماله يكون شبهة لا شبهة الشبهة هو ذلك **قوله** لا احتمال انما امره وادامته **قوله** في
فان اراد ان هذا الاحتمال باقرار الشهود بان قال القائلين رواها معوق ليست في امرأة وحكاية وجب
ان يحد وليس كذلك **قوله** ولا يجزى الشهود خلا فان فرقة الله لشبهة الاحتمال مضطر الى احكام الصوة
ولما يشكك على الشهود وانفردت بان شهد كل واحد منهم في مجلس واحد يشهدون مع ان الشهادة
شبهت الزنا في هذه الصورة اظهر من غيرها فيما شهد بيان بان زنا في الزنا لا يكون في الزنا
بالبصرة **قوله** وجه الاستصحاب ان القوي هو ممكن فان قيل القوي في الزنا لا يكون في الزنا لا يكون
لحد لان احتياكا للوقامة وقد اريد بالاحتياكا للحد في قول القوي في الزنا لا يكون في الزنا لا يكون
على تعطل فانه لو شهدا شان ان يزوجي امرأة بيضاء وانما ان زنا في الزنا لا يكون في الزنا لا يكون
ان لا يزوجي بها وعليها ثوبان ان يزوجي بها وعليها ثوبان ان يزوجي بها وعليها ثوبان ان يزوجي بها
والعقود في السرق في الزنا لا يشكك على قول في حقيقته روي الله في حديثه لا كونه في الزنا لا يكون
لا كما ان هذا القوي بان يتزوج ابنته الفعل باكره وانما في بطون ويمكن ان يجاب عنه بان انما

القول

الفعل

ثابت النسب من انسان واما لا يكون الولد ثابت النسب من زوج اذا كانت الام من ذرية فذلك انه
قدف امه بهذا اللفظ هو ذلك كلامه **قلت** هو الذي يدل على ان حق قول من ليس بتابع النسب
وفي نفي شبهة عن الاب نسبة امه الى الذرية الميتة فكان هذا معقولا ولا فادكرنا من العتيد بحال
ايضا والاسلم ههنا التمسك بما روي عن ابن مسعود عن النبي انه قال لا يكون الاب في ذمة حصة الاب
رجل من ابيد والده **قوله** ويثبت الولد الميتة كما يثبت الولد الابن خلافا لمحمد بن حنبل انه لا يثبت له
لا الى امه في الحقيقة الشبهة من ان امه لم تولد ولذا ان النسب يثبت من كل من يولد له من كرمه الشريف
فكان الفذف ينشأ ولله **قوله** ويثبت تولد الولد لجد ابيه في الولد خلافا للفرقة التي لا يثبت النسب
الذي يلحقه الولد فوق ابيه ولداك ولد فصار ولد الولد مع بقاء ولد كولد المفذوف مع بقاء ولد ومعتبر
منه بطلب الكفارة فان لا خصوصية فيه لا بعد مع بقاء الابن ولذا ان حق الخصوصية باعتبار الحق
العائد من وجوده من ولد الولد وهو ليس بطريق الارث حتى يعتبر للفرق بخلاف المفذوف فان حق
خصوصية له باعتبار هذا العاد من عرقه وذلك لا يوجد من ولد له من مساهلته بوجه مقدر
لانه اعلم ما روي عليه من انه لا يثبت له الكفارة لانه لا يولد له بعد مع وجوده لا قرب ولا حق الارث
لذا في الكفاية ويشكك بانهم يقولون ان حق الضيق عند عدم كونه الذي كونهما على انهم يعتبرون بان يثبت
اليهم بالمصاهرة فلا يثبت فيهم فكان انهم لم يوافقوا في هذا الفرض كما روي عن ابي حنيفة في هذا
ان اسمها في الذرية وفي ميتة ايضا على ان الولد ولد لولد فغيرنا امه فيكون له حق الطلب دفعا لانه
العائد عن نفسه فخرج من العتب وجب فذف الام لولد الولد مع وجود الولد وخرج من العتب الكفاية والولد
مع وجود **قوله** لان العبد من كونه يتولاه مولاه فيصير حق العبد عينا ولا الشريعة لا يصير مريعا باعتبار
حق العبد ذل ولا يثبت له في استيفاء حق الشريعة الا بما يثبت عند فذيقا هو ذلك فيشكل القصاص فانه
اجتمع فيه حفظ حق العبد وحق الله تعالى وحق العبد فيه غالب فلهذا الذي ذكر من نسب العبد
يتولاه مولاه بلا عكس يقتضي ان يكون النسب في القصاص من حق الله تعالى ايضا الا ان قال بان النسب
يقتضي ان يكون القصاص من كونه الفذف كما انا جعلنا الغالب فيه حق العبد بالشريعة على خلاف القصاص
وذلك ان الشريعة جعلت للعبيد في ذمة العقب والاعتناء في ذلك دليل على ان الغالب فيه حق العبد وان
استيفاء الله تعالى من العبد من يقول الغالب فيه حق العبد كونه موقوف الى الام وهو ثابت عن الله تعالى في حق
العبد فيستوي حد الفذف بتابعه من الله تعالى وغير العبد وفيه استيفاء للحقين جميعا لكننا نقول
التفويض الى الام دليل على ان الغالب فيه حق الله تعالى ولا كان التفويض الى الفذف كالقصاص وانما
ان الغلب لكان حق العبد كونه التفويض اليه كما في القصاص وفي التفويض اليه ابطال فانه اذا
للعبد يتولاه مولاه فيصير حق الشريعة وعينا ولا الشريعة لا يتولاه العبد فيستطرحه وجبت تعذر التفويض
الى العبد جعلنا العتب فيه حق الله تعالى **قوله** منها الارث اذا ارث يجري في حقوق العبد ولا في
حق الشريعة وقد يشكك بان الغالب في القصاص حق العبد بالاتفاق مع ان الارث لا يجري فيه فذلك

رحمة الله على ابي حنيفة المصنف به في كتابه ان حيث قال في قوله ولله حاكم او غايبا فاقام حاكم البيت فقام
الغايب فانه يعيد البيعة عند في حقيقته من الله الى من قال له القصاص من طريقين فلهذا هو
الوارث لا يري انه يثبت بعد الموت واليه ليس من اهل ذل كما كان طريق الاثبات (بذلك لا يثبت)
حفظا من ابا قيس فبعد البيعة يود حضورها هذا كلامه فعلم ان غلبة حق العبد لا يوجب الوارث الا ان
يجاب ان غلبة حق العبد بما يوجب الوارث اذا امكن القول بها كما في حد الفذف فانه حق يثبت للمفذوف
حاله حيوت فان ان ينقل عنه الى وارثه والوارث ذل هو انتقال حق من الموت الى الوارث اما القصاص
فهو من كل من كان العاقبة حق العبد لكان لا يمكن القول بشيئ به بطريق الوارث لانه لا يثبت للميت لانه
ليس باهل ذل لانه لا يثبت له من الحقوق الا ما يتعلق به حاجته والقصاص لا يتعلق بالقصاص حقه حتى
اذا صار لا يتعلق به حقه ثم ينقل عنه الى وارثه **قوله** ومنها انه لا يجوز الاعتناء من عده ذكره
من افرق في المختلف فيها مشكلا لا يجمع بينها وبينها في رده الله على عدم جواز الاعتناء من الميتة فانه
حق الشريعة واما عند فلا يخرج من حق فلا يصح الاعتناء من عده كما لا يصح في حق الشريعة وحق خيار الشريعة
الا ان يقال في كونه فروع المختلف فيها نظرا الى اختلاف فروعها فكان العقب ومنها انه لا يجوز الاعتناء من
بناء على غلبة حق الشريعة فيه ولا يخفى ان عدم الجواز بناء على هذا الوجه مختلف فيما بيننا وفيه **قوله** ويجوز
انها ارادت ان اقبل لك في حق العبد من اللعان اي يجب حد الزنا على المرأة لانهما اقررت على نفسها
بالزنا كذا في الشريعة وفيه نظرا لفرق الشريعة لا يوجب الحد لم تقرر مع مررت وهو لم يقرر الا مرة
يجب حد الزنا عليها ولا من العقب من عده الله عليه بقوله المقدم بنا اياها وانما عده من الله ولا يخفى ان (نوع)
المقدم من الشريعة لا يوجب حد الزنا عليها لانه يجب بالاقرار صدق الذي هو او كذا في
يؤثر العدة من وجوب حد الفذف عليها فالحق ان يرد بالحد في قوله فيجب الحد في قوله فيجب الحد
عليه وقوله المصنف به في ذلك في قوله اعلم **قوله** لعن الله من زنا امرأته وهو وورثه وولد له **قلت** اللعان
يفصح بدون قطع النسب كما اذا اقر بالنسب ثم نقاه فلا يكون وادة وولد له من زنا امرأته ولا حد له من زنا امرأته
التعليق لئلا يرد في حد الفذف يولد مطلقا كما هو الذي اقرهم الا ان يكون له حد من عده بما اذا كان
اللعان على وجه يثبت نسب الولد من امه **قوله** لا تغلظ اماره اننا فان قيل اللعان في جانيها فقام
مقام حد الزنا فكانت حدوده في الزنا فوجب له لا يجوز فاذنهما قلت اللعان في جانيها فقام
مقام النسبة الى الزنا كما بالنسبة الى غيره الا يري من اللعان قائم مقام حد الفذف في حقه **قوله** النسبة
الا بالنسبة الى غيره حتى قبلنا شهادته كذا في الكافي وفيه الشاهدان او نقول اللعان
من جانيها ليس بقائم مقام حد الزنا بل نجس حتى يقرأ وتلعن وتلعن في مقامه ليس
الذي يلعن الا مشايخ كما في الرجل لما لا قيم مقام حد الفذف ويجوز حد الفذف اذا امتنع
من اللعان ثم كونه قلت هو الذي ذكره المصنف رحمه الله في اللعان حيث مرر بان اللعان قائم مقام
حد الزنا حديث قال ثم قرن الزنا في جانيها باللعن لكان كافي بها وهو قائم مقام حد الفذف في جانيها

اليها

نصا بان كان ثوب عشرة دراهم وقوله مضمون احتراز عن سرقة غير المسلم وقوله العبد المقتدر
 عن سرقة المال الميسر من السارق بعد قطع يمينه فانه لم يبق مضمون حقا للعبد وقت السرقة
 الثانية وقوله محرز للقول احتراز عن سرقة المصنف وكتب العالم فانها محرفة لما قبله للقول
 وقوله ولا يتسارع اليه العبد احتراز عن سرقة الطعام المهر بالاكل والشرط وقوله غير
 تاويل احتراز عن سرقة العارف لحرمة فيها بان نلوا بان يقول احديهما لكسر تبايع لكسر وقوله
 ولا يشترط احراز عن سرقة في مال اليد او حرز شجرة ولا غير نظير سببا في كل شاة لمسايل
 ان شاء الله تعالى فكان ذكره القيد الاصول وبتركه غير كفاية الاشارة اليها في شاة لمسايل
 احتراز **قوله** غير لشرع في قوله كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اثنى عشر درهما والثلاثة ربعها **قلت** الدينار الذي قام من قبله لك والشا في عهد رسول الله تعالى
 ستمائة مضاف لسرقة عندهما هو ثلثه درهم وقد الشا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لان ربه هو الاصل في تقدير المضاف في هذا الخلاف بيننا لك والشا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في النهاية وذكره بعض المحققين عند قوله والثلاثة ربعها ان الشرط هو بيع الدينار فاما الثمانية
 بالثلاثة فلو كان بيع الدينار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لانه شرط بل الشرط هو
 ربه مطلقا سواء كان في ثلثه عشر او اكثر او اقل وكثير هذا القول في تقليل المصنف على الله
 رفيعه لك والشا في عهد رسول الله فانه يدل على ان الشرط عند الشا في عهد رسول الله هو ثلثه درهم والله
 بيع الدينار لانه ثلثه درهم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لانه لا يبيح شراؤه ثلثه درهم
 لان بيع الدينار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبيح شراؤه ثلثه درهم كما هو المشا لله في الشا
 عن العكس كما هو المذكور في الحاشية ولا يعلم **قوله** لان النص لا يعمل ولا يمتثل ويتناول الحرف
 ويقتضيه بالشارة قوله تعالى فليمنه نصف على المحسن من العباد بغيره لا لوقوله بالرفاه ان
 في العبد بالتصنيف وانما تعدل لشره القفح لا يقبل للتصنيف او يقول بالاستسوط في حقه وجبده يقضى
 الى هذه الامور ان النفس فلا بد من القول بالكمال ولا يجوز ان يوجب بقاء النص على خلافه فانما ان يتسك
 بالطلاق ولا بد من تعدل بالتصنيف وكل وجه **قوله** ولا يخرج بالتصنيف متقدر فقلت بالتصنيف في نفس
 العقوبة ان كان متقدرا بالتصنيف في حق المذنب غير متقدر بان يقطع يد المذنب مرة الاولى
 وفي الثانية سجد العبد بقطع في الاولى ولا يقطع في الثانية جلد قوله بالتصنيف وانما لا يلزم
 المصنف بالمتد لكن كما نصفت جلد الامم عن جلد الحق في الامم والى على عروق **قوله** ولما كان
 ظهرت بالاقرار في قبضتها في القصاص وحذا القذف والا في التعليل ذكره في البسوط قال العبد
 ما تسك لحدية على ان النبي عليه السلام كسفى بالاقرار مرة واحدة اثبت بشهادة شاهد من المؤمنين بان
 يثبت باقراره في القصاص وانما قلنا هذا الاولى لان فيما ذكره في الكتاب من اقراره باننا نقول ان
 ايضا يظهر بالاقرار **قلت** قد جازت من غير ان يثبت لذكره ان اشراف الزيادة في انما اثبت

خلاف

خلاف القيس فيقتصر على مورده على ان لا يستلزم ان القنا يظهر بالاقرار كيف وانه لو ظهر جملها حل
 القناخيرة بها الى استلزامه في اربع مرات وقد اصر النبي عليه السلام اقامته الى الاقرار اربع مرات في
 هذا الاشارة لمصنفه رحمه الله في حقه فذكرنا حيث قال فلو ظهر من غيرها ما اصرها الى اربع مرات في
 الوجوب قبل قلنا وذن النص لذكره في الاحتياط الى المحققين في الاولوية التعليل الذي لا يرد عليه
 نقص جناه الى التقوى عند وسكان للتقوى عند وجه ظاهر ولا يخفى ان القنا يظهر بالاقرار مرة واحدة
 المهمة لكن التوقف الى استلزامه في اربع مرات في اختلاف القيس والله اعلم **باب ما يقطع وما لا**
قوله وكذا الشركة العامة التي كانت وهو على تلك الصفة بوزن الشهادة يشكك بالذهب والفضة وان
 الشركة العامة متحققة فيها لانها لا يوجد لها شاحنة معانها الا ان يقال ان القيس يقتضي ان
 فيها وانما استلزامه باعتبار كونها اعم من اربعة اقسام فلو لم يقطع فيها انما يقتضي بالسرقة فيقول المصنف
 من شره **قوله** ويدخل في السكك قوله لما ذكرنا بالا حقا ان ما ذكرنا نقصان معنى السكك لا يصلح
 وليك على تناول لفظ السكك المالح والطري وتناول الطير والدرج والبط والحمام بل هو دليل على
 القفح فيها فكانه دليل على محذوف والتقدير ويدخل في السكك كذا وفي الطير كذا فلا يقطع فيها
 لما ذكرنا ولعمري هذه الاشياء غير مخصوصة بما ذكرنا **قوله** ولما ان الذي لعبد الصغير ان يطاول كونه
 مستقلا الا انه انضم اليه في الادمية وانفق امه لا يرد وعقوبته لا يرى ان يكون صحيحا ولا حجة
 الا باعتبارها كذا في الكافة **قلت** سلمنا انه لا يرد وعقوبته لا يرى ان يكون مستقلا في نفسه
 ايضا حقا في قتل خطاء بغيره في نفسه ونقص عشرة الا اعتبار لعقوبته الادمية بل الاصل هو الادمية على
 بيانها في الحاشية فان كان معقوب الادمية معتبرا فيه وكان في الامم فينبغي ان لا يجب القفح اذ اقل
 من الشهادة وهو يرد به **قوله** لان الاختلاف في بين العلماء ظاهرة في كذا الكلب وشره الشهادة وقد يشكك
 بان الاختلاف في قتل من العلماء في ملك هو هو قبل المتبوع وان لو وقع على جلد بالقفح في سرقة فهو
 له ولو يسلم اليه بعد استقط القفح فلو كان الاختلاف معتبرا في ابرار الشهادة لسقط لان شهادة الملك
 اد اثبت بعد القضاة قبل القفح سقط القفح كذا الوارد في السارق بعد القضاة ان العبد الميسر في ملكه
 يسقط القفح بشهادة شكك ويحجب في جواز اخذ الامم الى كذا يكون من غير حرج
 فليل ياخذ وهو مذهبنا وخيل باخذ استيفاء الحق وهو مذهبنا في جواز اخذ الامم في ملكه
 ياخذ وهذا الحق مع انه لو سرور في الجور فالبقاء حقه يقطع عند اخذ حقه في خلافه ولا يرد
 ولو كان الاختلاف في بوزن الشهادة لم يقطع اجماعا **قوله** اخذها يتناول الاخذ فيها بشهادة كسرها
 عند اخذ حقه من الله حيث ذكره في وجهه ولا خلاف في اشارة اليه في العقب حيث قال وركبها في
 او مزارا او فدا وشيا من كسرها في هذا عند اخذ حقه من الله عند اشرافه وله ان
 لا يستغفر به من وجه آخر سوى القبول فلا يبطل به قيمة لاجل الامم استلزامه كرامة المعينة لان
 الفكا مضاف الى فعل فاعل مختار وجوز البيوع والتفهم مضاف الى مالكية والسقوط وقد وجد

يقطع

اتلف

قلت ذكرنا انهم قد اختلفوا في حكمه في اكله وخرجه وبيطر الرجل من ذواته الى اكله والكره والقدرة
والافق والعضدين الا ان قال ولان البعض يوصل الى بعض من غير استئذان واحتشام وامرأة في بيتها
في ثيابها عادية فلو حرم النظر لما نهى عن اكله وكذا الرغبة في الحرمة المؤثرة في حق الاستئذان
علاق ما وراءه لانه لا يملك عادة الخرج مع لافس الحائكة بينهما على التبادل بسبب
الرضا والضايرة لوجود المعين في هذا الكلام والمرأة بالمعنيين الاول من غير استئذان وقلة
المرأة وهذا يشترط في البسوط من الاستئذان في رتبة سرادك كانت الحريته بسبب ارضاء النساء
وبسبب عدم البسوط بين الشخص حرمة بالرضا والضرر وانما العمل بالرضا **قوله** فلم يتم
العرف من كل واحد الاضرب ان يقول من واحد لينفذ شمول المعنى الذي هو المقصود
وقوله من كل واحد لينفذ في الشمول وانما خلاف المقصود لانه يصدق عند وقوع البعض وعدم
البعض **باب كيفية القطع** **قوله** لانه الاسم يتناول المعنى ان اليد ذات
متعلق بغيره الحرف والمعرف والابطا وكل واحد منها يحتمل ان يكون مراد الهي اطلاق اسم اليد على الكل
كقول الاحمال ابل بنسبته عليه حيث امر بقطع يد اب ربه من الرزق ولان هذا القدر يتيقن
به وفي اخره يورد بوجوه يتيقن كماله وفيه اثبات ان اسم اليد حقيقة لكل مفصل من بينه الفصل
التي هي جملته محتمل لان مرادها الرية والمعرف والابطا وحصل امره بتناول اليد عليه
بقطع يد اب ربه من الرزق بانه وان يكون اسم اليد حقيقة في كل مفصل من بينه المفصل الثالث
او لا يفسر عليه اشارة الى مكان الحرف ولا الرية الحرفية حتى يكون القطع على ما اعتد به
الجارح اول الظاهرات انما هي اسم لمن المارضة من روس الاصابع الى الحنك واطرافها على كسر
او حرفه عازية حيث قال ولولا لاي ولولا الفاتحة اعني ما اعرفه لاسمعة عبدة الوظيفة للمكره فطر
ان اليد لو كانت محتملة لكل مفصل على السواء لموجب الوظيفة المكره لانه لا يملك الاطلاق على ما قبل
كانت اليد محتملة او محتملة على الاقل يتيقن ونصر الدنيا ايضا ان اليد اسم لمن المارضة من رؤس الاصابع الى
الابطا وكذا ذكر الاشراجون عند قوله لا تستوعب الوظيفة المارضة جوابه المذكور في الظاهرة فان رغب
فعلت قوله والمراد بالخطاء هو الخطاء في الاجتهاد بان يمتنع بطلان قوله فاقطعوا ايديهما فاليد يتناول
اليدين واليسار وينتهي عن اذا قال ابو يوسف ان لو اجتمع الصيام فطن ان ذلك يعطى ثم اطل بمقدار
على قوله على السلام او فطر الحاجم والحجم انه يجب عليه القضاء او الكفارة لان على الصائم الاعتداء
بالقضاء لعدم الاعتداء في حقه الى حصة الاحارث هكذا علل المصنف ربه الله عليه قوله
في كتب الصوم فاذ لم يكن الاقضية النفس سقطت كلفان القطر وانما يقطع بانفسها فلان لا يقطع
به الصائم وهو لا يقطع بانفسه اولى الاسم لان العبد جواب الى يوسف
وجه الله عليه بما اذا كان الخلاه محتملا لا بما يملكه قلنا انه اخطأ في اضافة فان قلت
ان الخطاء لا يوجب انتفاء الصائم في حقوق العباد قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما انه قطع يارح والارق

سكت لا يخرج بان يارح فصار يارح لا يارح فلا يخرج فلا يخرج فلا يخرج فلا يخرج فلا يخرج
بان والارق في قطع اليسار خلف عن وجهه وبينه اليمنى صار في حقه للقطع بقطع اليسار وحده فليكن
فلا يخرج لان الاتلاف لما يوجب الصائم اذا لم يخلع كذا في حاشيته كذا في حاشيته نظر لما في ان من ركب انسانا
يبلغ ماله فكت لا يقطع الصائم عنه بكونه فعلم ان السكون ليس يذل فاذا ذكره ان ارق اذا لم يخلع
بان يارح فصار يارح لا يقطع اذا لو ثبت البذل لا يقطع بان يارح بان يارح بان يارح بان يارح بان يارح
الجواب المذكور لا يخلع منها يخرج اخر في المسئلة لا يقطع واحد منها تنفيسا عن الاشكال الذي ذكره بان الخطاء
لا يوجب الصائم في حقوق العبد فليجواب ان الخطاء في غير الاجتهاد لا يوجب الصائم في حقوق العبد اما الخطاء
في الاجتهاد فموضوع في حقوق الله وحقوق الناس **قوله** والخطاء في الاجتهاد موضوع في هذه الاقسام
المجتمعة في جهده كذا في الحاشية قلت نعم ولكن كذا ان الموضوع من الاجتهاد بان لا يكون مخالفا للكتاب
والسنة المشهور اما اذا كان مخالفا للكتاب والسنة المشهور فالاجتهاد هناك جملته لا يخلع
عذار على ما في المذكور في البرد واجتهاد الخطاء هنا وفي غير موقعه لانه مخالفا للسنة المشهور
وهو قراءة بن مسعود فاقطعوا ايديهما الا ان يقال الاجتهاد او البينات عليه مع العلم بما يخالفه من الكتاب
او السنة المشهور جملته لا يقطع جملته عذارا اما الواجبه والجزء المشهور لم يقطع او قد يقطع ولكن
ذهل عنه وعلى اجتهاده لم يقطع الجملته او تذكر فلا تنكح لانه لا يقطع عذارا واجتهاد الخطاء في هذا القبيل ظاهرا
فيصلي عذار في هذا الصمان عنه **قوله** الا انه امتنع الناس في اطلاق النفس واليمين ان
تعتبت بقراءة بن مسعود في اللحن كمن يقر شجرة احمال اليسار واليمين كمن يقر لذه القصاص في يد
مثل هذه الشبهة لا تقبل للذرة اليسار ان المسلم يقتل بالذمة بان قوله وان يقطع الله الحارثين
على المؤمنين سبيلا بوجوب عدم وجوب القصاص للذمة على المسلم الا ان يقال الشبهة الدارية
هي التمكن في الفعل ما اثبتته الثانية في الدليل الموجب للقصاص بعبارة دليل اخر صحيح فلا يفتقر
والالم يجب القصاص فيما اختلفت العلماء في وجوب القصاص لان دليل الظاهر يورث شبهة لا محالة
والا لا تترط لوجوب الاجماع وانفاق الاراء على وجوب واطلاق النص في اية القطع لو رث شبهة لا محالة
وهي دارية اما شبهة في قصاص المسلم في الذمة فليس في الدليل الموجب وانما
والله اعلم **قوله** لانه اختلفوا في حقه ما هو حقه منه وقد يشك بان ارق لو اهرج الجلاء
بان هذا اليسار فلا يقطع مع ذلك فطعن في الصمان على القاطع مع انه اختلف في حقه ما هو حقه منه
الهم الا ان يمنع الصمان فيه على هذا الطريق وايضا يشك بما لو قطع اليسار وهو صحيح والمعنى
فانه لم يخلع ما هو حقه منه لانه لا يقطع لانه لا يقطع لانه لا يقطع لانه لا يقطع لانه لا يقطع
فيصلي ان لا يقطع الصمان والمسئلة مطلقة **قوله** ولانه ناو او الوجود قطع فان قيل الخطية الثانية
ايضا ناو او الوجود مع ان الربط بين القطع بها اجيب ان القصاص لا يقطع غير انما يقطع غير القصاص
قوله ثم في العبدان في صون قطع لهما بين اليسار عند الحكم بقطع اليمنى عذابه الى ارق ضمان المار

المسروق قوله وفي الخطأ كذا في غير اوراق المال المسروق على هذه الطريقة اشارة الى الطريقة التي اقتارها
ابوصيفة في نفي القمان عن الحداد في صون العمد والخطأ وهي ان تلف واخلف ما هو خير منه لان
فعل الحداد على هذه الطريقة لم يقع فلا ينتفي القمان عن السارق بعد ما يوجب سقوط القمان
عنه وهو اقامة الحد واساعط الطريقة التي ذكرها ابو يوسف رقة الدعيه ويجوز ان يقال ان القمان
في الحداد في صون الخطأ وهي ان فعل ما فعل بالاجتهاد في الاجتهاد معفو فلا ضمان على السارق
لان فعل الحداد على هذه الطريقة يقع موقع للحد والحد لا يجتمع مع القمان وبالمجمل ان في نفي القمان عن الحداد
في صون الخطأ طريقتين احدهما ان تلف ما هو خير منه وهذه الطريقة تقتضي ان يجب القمان على
السارق وانما انما اخطأ في الاجتهاد والخطأ فيه معفو بالانفاق وهذه الطريقة ان لا يجب القمان
على السارق لان فعل الحداد بهذه الطريقة قائم مقام الحد **قوله** لان الجناية على مال الغير لا يظهر الا
بخصوص منه اي الجناية على وجهه يوجب القطع لانظير الاخصومة وفي صون الاقرار الجناية وان كانت
تظهر بغير الاقرار عند عبثه المالك لكن مع البينة لاحتمال رد الاقرار عن المسروق منه وبعد ما ظهر
ولم يرد الاقرار لم يقطع ايضا الا بطلبه لانه غير بئز اختيار القطع والنفق في اذالم يطلب القطع لا يقطع
لاضمال اختيار النفيين ولا ينقطع بهذا الاحتمال الا بطلب القطع **قوله** الا ان البهوان انما يقطع بخصومة
طار قيام الرهن بعد قضاء الدين وفي بعض النسخ قبل قضاء الدين او بعد قضاء الدين وهذا الذي
لان اوراق انما يقطع بخصومة من له ولاية الاسترداد وليس للرهن ولاية الاسترداد قبل قضاء الدين
وهذا هو الموقوف رواية الايضاح والمحيط وقال في المحيط واذا مسرق الرهن فلا يضمن ان يقطع وليس
لرهن ان يقطع وليس للرهن ان يقطع لانه ليس له على اخذ الرهن واذا قضي الدين فلا ان يقطع
لانه ان يقطع وكذا في الايضاح كذا في الرواية فان قلت قوله ان اوراق انما يقطع بخصومة من له ولاية الاسترداد
ينفك عن المورج فلان اوراق يقطع بخصومة وليس له ولاية الاسترداد قبل قضاء القضاء من الاهان اجيب
بان الاهان تنفس بالبرقة لتقدير الانتفاع كما ينفس بالقبض فاذا انقضى كان المورج ان يسترد
المستأجر عاقبة اوراق بخلاف الرهن فانه لا ينفس بالبرقة فلا يكون الاسترداد لانه لا يضمن قوله
قضاء الدين او بعد منقول بقوله بخصومة لا بقوله يقطع اي لا يقطع بخصومة الراهن سواء قام قبل
قضاء الدين او بين الا في حال قيام الرهن يعني لا يقطع في غير حال قيام الرهن اما الحكم في حال قيام
الرهن في الاستثناء فيكون منه كما هو من جهة البعض في الاستثناء فعلى هذا لا يخالف ما ذكر في المحيط
والايضاح **قوله** اذا رد واجب عليه ان يباين لاقضاء كذا في الجائز قلت بل ينبغي ان يجب
الرد قضاء اذا ورد للملك ولا يحتل بكل المسروق منه بالبرقة فكان اوراق في الرد كالتأخير
وان كان يباين في حكم القمان فحينئذ ان القمان للعمدة والمضروب معصوم للعبود من المسروق
وايضاً ذكر في الايضاح ان السارق اذا استلم كل مال المسروق يعني باء القمان فيما بينه وبين الله
والاصل ان كل فعل اعتد سبباً لوجوب القمان وتعد اجابة لعارض من اورد كل العارض في حق الحكم

واما القول

واما القول فيما بينه وبين الله فيمنع نفسه السبب من القطع فلو كان الرد واجباً وبالاقضاء
كان الرد والعاقبة سواء في الوجوب ولكن بينهما فرق على ما يلوح قوله فاما بعد واذا انقطع السارق
والعين فاقية في حين ردت على صاحبها بقائها على ملكه وان كانت مستملكة لم يفتقر قوله قبل الارتفاع
الى الحكم كان عليه ان يقول يدل على قوله قبل الارتفاع قبل اقامته البينة على البرقة او اللواب لا يختلف
بين ما اذا رد ما عليه قبل الارتفاع وبين ما اذا رد ما قبل اقامته البينة **قوله** حصول مقصودها
فان المقصود في اقامته البينة استرداد البينة كذا في الورد قبل البينة لان المقصود في القسومة
قبل اقامته البينة التمكن من الاثبات والرد ينال فيه فلا يبقى للخصومة تقدير كذا في عائشة الكبرى وفيه
حيث لان الاثبات ليس المقصود بنفسه اما المقصود منه الاسترداد فاذا حصل الرد بعد القسومة قبل
اقامة البينة فقد حصل ما هو المقصود الاصل منها مجيب ان ينبغي تقدير الا ان يقطع للخصومة
لاستمرار كل وجه الابدان يترتب عليها جميع ما هو المقصود منها سواء كان مقصوداً بالمال او بالوجه اما
اذا تترتب عليها ما هو المقصود الاصل دون ما هو مقصود بالوجه فلهذا من شأنه من وجه دون وجه
فلا يكتفى سماع البينة بخلاف ما بعد اقامته البينة لانه انتهى من كل وجه فيسقط حكم البينة في الظاهر
ان يقال ان قضاء الخصومة حقيقة شرط سماع البينة لا يكفي كذا في تقديرها اما القضاء فيكون
له بقاء للخصومة تقديره لانه يكفي للقضاء بقاء الشهادة تقديره بان ما الشهود بعد اداء الشهادة
فاذا كان بقاء الشهادة تقديره كفي للقضاء وهي حجة فيه بقاء الخصومة تقديره اولى ان يكتفى بخلاف البينة
فانما حجة ضرورية في شرط سماعها حقيقة للخصومة اعلا للضرورة تقديرها **قوله** معناه اذا سلمت وتعد
ينبغي ان لا يشترط تسليم في البينة لاختلاف العلماء في اشتمال القبض لدخول الموهوب في حكم الموهوب
فبعد ما ذكر لا يشترط القبض بملك الموهوب بل مجرد التملك والاختلاف في بورت البينة ثم يقال يد
السارق يادني من يد المودع ثم قبض المودع ينوب عن قبض البينة فكذا قبض السارق يجب ان ينوب
عن قبضها ولا يحتاج الى تحيد القبض وفي هذا قالوا ضرورة ما اذا غصب رجل من اوراق المال
المسروق ثم اخذ المال منه ثم وجهه للسارق وسلمه سقط القطع فاما بدون التسليم والالتزام
قوله واذا كان كذا في بورت قيام الخصومة عند الاقتضاء ولا خصوصية بعد الهبة والتسليم وهذا
يشكل بما اذا قام حتى اذا استرد المسروق ثم وجهه وسلمه اليه فان الخصومة هناك ينتهي كذا في الاسترداد
والمتنازع متعور والمقصور في حكم الباقي وكذا في الخصومة باقية عند الهبة والتسليم ايضا لان اقتدار التزم
نمايتها قبل الهبة والمستثنى في حكم الباقي وجوابه ان الخصومة الباقية تقديره يرتفع بالهبة التي سلمت
اذ الخصومة التقديرية اذ في حالها من الخصومة المحققة وهي ترتفع بالهبة فمن اولى **قوله** اذا انقضت
من النقصان دون النقص في التامج النقص كعدمه والنقصان لم يردن وهذا لازمة وكان في النقصان
فان قلت بخلاف النقصان في الدين سواء كان النقصان بفعل او بغير فعل **قوله** لانه لا يضمن عليه
فكل النصاب عيناً وديناً كما اذا استهلكه فان قلنا كيف يصح قوله لانه مضمون عليه

والسرقه غير مضمون على السارق حتى لا يجب الضمان على السارق بالهلاك ولا سيما قلت
لاستلزامه غير مضمون عليه بل هو مضمون غير ان الضمان يسقط بالقطع مستندا الى ما قيل في السرقه
الاخرى ان القطع لو سقط بالبيعه يؤخذ العمان **قوله** هذا غير مفيد ان الضمان اذا كان يسقط
عند القطع مستندا الى ما قيل في السرقه ظهر عند القطع انه كان غير مضمون عليه وان النقص ليس
عند الامانة وانما هو عند الامانة بشرط لو جرت القطع فاذا لم يتم وجب ان لا يقطع فكيف الضمان
انما يسقط بغيره من القطع فلا ينظم في كميده النقص لانه يشي اخذ السرقه والقطع والفرق ان يفسد
قوله ونحو البيعة اي البيعة المكسرية ويحقق لحد الدعوى وقد يقال ينبغي ان لا يعتبر بحد
الدعوى لانه صار مملوكا عليه بالملك سرقها واداه الشاهد على السرقه اذا شهدا له عليه شهادة
على انه مملوك لو يكون السارق مملوكا عليه في المكس فيسقط ان لا يعتبر بعد ذلك بدعواه المملوك
فيجب ان لا يسقط القطع بل الدعوى بالاطالة اذا باطلت لان تورث البيعة وايضا اذا ادعى
صاحب النقص اداء الزكوة في الاموال الطاهرة او من الاموال الباطلة بعد الاخراج الى الغر
لا يصدق ويخرج عنه ماله في الخافي بان صدق الاموال الطاهرة وصدق الاموال الباطلة بعد
الاخراج الى السور فاذا اطلع القاصر فلو قلنا قوله وفيه بطل واحد لا يخرج عنه لادى الى ان لا يؤخذ
صدقة هذا القطع فلما لم يعتبر بحد الدعوى في باب الصدقات من حيث يورث الى سدايه وجب ان لا يعتبر
في الحدود وايضا ولا خلاف في وجوب اداء الزكوة في الاموال الطاهرة وان كان لا يورث البيعة اذا كان باطلا
من وجه ومن الدعوى من حيث انه يحل الصدق صحيحة وان كانت لا تقبل لكان القصاص الا يورث ان كان
المخالف يورث البيعة في قوله وان كان باطلا لانه من حيث انه صار سارقا انما يورث في حله النقص
سبيل من الامانة ونقصا على ما مر واما الثاني فلان دعوى المملوك جلت في اسقاط القطع عنه ودعوى
المملوك جلت في العلم فخاص من المال ما السارق فالعالم فتم الجمل على هذه الجملة الا ان ادعى
قلنا غير ما هذه البيعة لا يورث الى باب سدايه بالحدود فلو كان دعوى المملوك منهم واما دعوى
صاحب النقص اداء الزكوة الى غير اخر فكثير يشترط عليه كل واحد احيا لاني لا يؤخذ الزكوة
منهم لما قد ذكرنا ان الزكوة اذا ادبت لم تؤخذ ثانيا لكان الاجماع على ذلك بخلاف حيلة السارق
بدعوى المملوك من مسئلة الا فبما لا يعلم بالخواص مما طفق بالسارق الجملة فاختار هذا
هو الجواب في انما ان لو شهدا بربعة عليه ما الزنا او الشهود عليه بانه قد زنى فانه يسقط عنه الحد لان
شرط قبول البيعة انما هو التهم وهو يورث ولا حكم لافران لانه لم يقر بربعة فبطل الحد لان الافران وان شهد
فما شهد به فانه يورث البيعة ويجب ان يقطع لافران بعد الشهادة لانه لا يجوز عنه احدنا ولو كان
الافران منه مبطلا يورث الى سدايه وانه مقتضى **قوله** بدليل صحة الرجوع بعد الافران وقد يقال عامة
السارقا بالبيعة قلنا غير جسد الدعوى لادى الى سدايه القطع بخلاف الافران لان السرقه قلنا ثبت **قوله** بغير
فلا يكون صحة الرجوع موديا الى سدايه وهذا التعديل من الحكم كالتعديل من مسئلة ما اذا اقر لافران العامة

الافران

الافران قطعها جميعا فقد عللوا بان المقادير فيما بينهم انهم ان يملوا على البعض ويسير اليها بقرن للدفعة
قلنا نضع القطع اولى الى باب الحد وجوابه يخرج ما ذكرنا فتأمل **قوله** ان القيمة يمنع ثبوت السرقه
على الطالب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث البيعة وقد يقال القصاص على العاين بحد فيه فيكون
فيه بيعة ثبوت السرقه محققه واذا كان كذلك **قوله** كاستهلاك صيد مملوك في الحرم وشرب الخمر وجوابه
انما يجد في صيد الحرم جيتن كونه صيدا وكونه مملوكا للغير في زمان يكون معصوما للشرع كهيئة الصبي
والعبد همه جهة المملوكية وكذا لا يورث معصوم حقا للشرع بمعنى انه يحرم شربه من حيث انه يورث العقل الذي
هو مدار التكليف وحقا للذمى بمعنى يحرم اتلافه من حيث انه مملوك فحرم شربه بعبثية الشرع ابتداء
لعبثية العبد واذا شرب في الذمى وقد وجه منه الاتقان والشرب فيصير حراما اما المال المروق فليس
فيه الا عبثية وامتنع من ان يثبت عليه حرمته الا قد فلا بد من انتقال الشرع ليرتب عليه الحد
الكامر بهذا وكفى ليكل الوقت بين صيد الحرم اذا قلته احد وبين قطع الطرائق فاذا اقبل فاطع
الطرائق فلا ضمان عليه في مال اخذ مع انه اجتمع فيه عهدها لان المارة معصومة ضالة الله لانهم
امنون بامانة ثم فاذا اقرت الامانة يجب عليه الحد فقال الله واما اللذان في الاموال معصومة
بعبثية من حق للعبد فاذا اتفقت حجة الضمان بحق العبد كصيد الحرم معصوم فقال الله من حيث انه
آمن بامانة ثم وحقا للعبد من حيث انه مال مملوك للغير وجوابه ظاهر ولا شك ان الله تعالى
قوله ولانه يملك حجاج بناثي والافراد الضمان لا يملك الضمان المضمون عند الشافعي
لما عرف ان النعمة لا يثبت بالظهور والمكسرة فلا يثبت بالافران **قوله** ولان المملوك لا يورث معصومة
حقا للعبد لانه لو يورث كان مباحا في نفسه فيسقط القطع للبيعة اي بيعة كونه مباحا وقد قال حسن
البيعة على تقدير بقاء العصبه للعبد لا يمكن الا حذر ازغاه والحد لا يورث البيعة التي لا يمكن الا حذر
عنها فاستفاء القطع على تقدير بقاء العصبه للعبد عنده لانه لا يورث البيعة لا يمكن الا حذر ازغاه وجوابه
ان البيعة الاباحة على تقدير حقيقة ان كان لا يوجب انتفاء القطع من حيث ان الحد يسقط بالبيعة
لما ان البيعة اللازم يسقط فتمت من حيث انما تورث قصورا في الجنابة والقطع جازا كل امر
على ما عرف في اصول الامام في الاسلام والحد لا يستدعي جنابة كاملة فلا بد وان يكون السرقه
جنابة كاملة وبيعة الاباحة تنافي لها وما ينافي كل الجنابة ينافي جزاء المملوك عليه ولا الاكامل
قد ترتب بالنفس فما ادعى ان انتقامه قد امتنع قال ان ارجح ما قيل متى تعلقت البيعة ان شتم
فيسل السرقه فبيعتكم على السبب لان السبب لا ينتقل ليس الا سرقه وان قتم بعد السرقه فهذا حكم
مفيد لان السبب صار فحلا معصوما للمالك وان قتم مع فالسرقه وقت الوجود ليس بوجوده ولكن
ثبت حكمه وقت الوجود قلنا انتقلت البيعة حقا للشرع فيقول السرقه موجبة للقطع وكذا رتب
لكم على السبب اذا كان ذكر لكم شرطا صحة ذكر السبب كذا في الشرع نقلا عن الاسرار وقد يشكك في ان
لوا انتقلت البيعة فيقول السرقه كانت السرقه مضافة للحكم المعصوم حقا للشرع فينبغي ان لا يجب القطع اذا السرقه

انما وجب القطع اذا صادف محلا معصوما للعبد الا يركب ان السرقة من السارق بعد ما قطعت يمينه لا وجب
القطع لعدم كونه واقعة على محل معصوم للعبد لان المال بعد القطع لا يسبق معصوما في حق السارق ولا في
حق المالك فلو لم يكن معصوما للعبد وقت السرقة لانقطاعها موجب للقطع وجوابنا انما سلمنا
ان القطع لا يجب الا اذا اصابته السرقة مالا معصوما حقا للعبد ولكن بمعنى انه لو لا السرقة لكان معصوما
حقا لخلط المال المشترقة اذا سرق فانه غير معصوم وان لم يوجد السرقة الثانية فلا يرد ثم الاحتجاج
بان المحل لا يسبق معصوما حقا للعبد ايضا بناه في الافاق افعى ربه الله لا يقول بان انتقال العصمة الى الله
ثم هناك السالك اذ هو ان كان الفطر عقوبة تقطع بالشبهة مع انها يجب بما هو مباح بالذن حرام بالغير
فان الاكل والشرب والحجاء كل منها مباح في نفسه اما المحرمه باعتبار انها تصرفت الكف الواجب بالنفس فلو وجب
كانت الاباحة الذاتية موجبة للشبهة الدارسة للعقوبات التي تنزع معها كانت منافية لتفان الفطر
ايضا وجوابه يخرج ما ذكرنا ان شبهة الاباحة انما تنافي في القطع لاننا توثر في نقصان الجنانية والقطع
جواز كماله حيث اطلق عليه اسم الجواز على ما عرف فلا يترتب على الجنانية الفاصلة بخلاف كون
الفطر حيث لا يشرط كمال الجنانية لها وشبهة الاباحة لازمة فلا يغير
ولا يصح في حقه بخلاف السرقة فمان في حقه فمروا اذ لو لم يسقط العصمة في حقه لكان مملوكا على السارق
اذا العصمة تقتضي وجوب الفمان فيتملك السرقة باء الفمان مستند الى وقت الاخذ فيبتين
انه ورد على ملكه فلا يوجب القطع والمراد بالفرون هو ضرر من الاحتمار في شبهة الاباحة التامة
من بقاء الفضة للعهد **قوله** وكذا الشبهة يعني اننا لما حكمنا بسقوط العصمة شبهة كونه مباحا وبشبهة
انما يغير في السبب دون غيره فاذا اجمع الى الاحتمار عنها يتكلف لذلك في السبب دون غيره وبشبهة
ليس سبب فلا يغير في الشبهة فلا يتكلف لاسقاطها باطلار العصمة في حقه **قوله** انما المقصود بغير
الشبهة فيه فبذلك لاسقاطها فيه كما يتكلف في السبب ولا يتحقق الشبهة في المقصود وتحقيق ما فيه لتحقيقها
في السبب لان المقصود من السبب ينزل منزلة ذلك الشيء فيكون في اتقاء القطع **قوله** ويتوثر في القطع بعد
استملاكه فيكون ما تم ان العين في يد السارق فبعد الاستملاك يبقى النقصا دينا في يد السارق ان كان
لا يسبق شيئا والقطع يتبع المال حيا او ميتا فعنار الحال بعد الاستملاك كالحال قبله في يد لوجه النقصا
في المالكين كالا فلا يركب استيفاء للقطع بعد الاستملاك على تبعية المالك لبقاء المالك عليه ان لو سقط المالك بعد
الاستملاك ويتوثر للقطع بلا حجة فاعلم وليس المالك كذلك وجوابه ان النقصا ان كان يسبق بعد الاستملاك
حيث لا يكون لا يستوثر النقصا عند خيانتا والقطع فقد ذكر في الذخيرة ان هلك السرقة قبل قطع يدين قال
المالك انما ضمنه لا يقطع وان قال اختار والقطع بقطع فاستيفاء القطع بعد الاستملاك من غير ان يكون
استيفاء الدين اذا اختار والقطع وترك الفمان ان اصابته السرقة في حالة البقاء ومن حالة الانفا فمضى شبهة
المال للقطع بعد الاستملاك وان استوفى القطع بعد وان كان لا يمكن استيفاء المال معه لانه انما يستوفى القطع
اذا اختار وترك العين وليس من تبعية بعد الاستملاك انه بعد الاستملاك لا يترتب النقصا مع ذلك يستوفى القطع

على كل

حتى يسقط ما ذكره في النقصا بل المالك في حالة البقاء اصل من حيث اذا اختار استيفاء المالك شمله ولاية
الاستيفاء ثم ان امكن استيفاء القطع معه بان كان المالك انما يستوفى في قوله وهذا الاطلاق
يشمل المالك والاستملاك فان قلت المذكور هو الاستملاك حيث قال وان كانت مستملكة فكيف يشمل المالك
اجيب بان المراد بقوله مستملكة عدم تبعية في يد السارق لو قوعه في مقابلة قوله والعين قايمة وكانه قال
وان كانت غير قايمة وهذا المسمى المالك والاستملاك في حال قوله مستملكة الاستملاك عيان والمالك والالة
لا ينفك عن الاستملاك وان صفة فلان لا ينفك عن المالك وصنع فيه اولى ولكن لفظ الاطلاق ياتي هذا التعجيب
لانعدام الاطلاق **قوله** فصيح بالمعنى بناء عليه قلت لما كان لفظان يقولان قرار المحل بالمالك في جميع فلا يصح بالقطع
بناء عليه انما رآني الجواب بقوله لان الاقرار يلا في حالة البقاء والمالك في حالة البقاء تابع للقطع فاعتبار
افران في القطع هو اصل حاله البقاء ثم اعتبار في المال الذي هو تابع اولى من ان لا يعتبر افران في المال
ثم لا يعتبر في القطع بناء عليه وانما ما ذكره محمد رحمه الله عليه من ان المال اصل والقطع تابع حتى يستقيم
للمقصومة انما فيه جواب بان احداهما ان القطع انما يتبع المال في المضمومة وبثبوتها بالبينة في حيث ان السرقة
منه اجتنابا لثبوت القطع والمضمومة وفيه لانه قال من حق السرقة في الفرون لا يستقيم للمضمومة في القطع بدون
المضمومة في المال انما السارق فله ولاية الافران على نفسه بالقطع والمالك حجة فلا حاجة الى ان يعتبر القطع ببقاء
في الافران وانما ما ذكره في المال يثبت بدون القطع كما اذا شهد رجل وامرأتان فذلك تحقق اصابة القطع
لانه لو كان تابعا لايثبت في ضمن ثبوت المالك وان كان للحجة لا تصح لاثبات الحدود والثاني هو ما اشار اليه
بقوله لان الافران يلا في حالة البقاء وذلك ان القطع ان كان تابعا في الابتداء فلو حصل في البقاء
والافران يلا في البقاء لانه منظر اما بالبينة في حالة الابتداء انما مثبتة قوله شرط لطلب السرقة
عندنا فاضى ليجوز استيفاء القطع لا يكون السرقة موجبة للقطع ولا اللوقوع للقطع شرطا لكون السرقة
موجبة للقطع الى خارج كذا وجد في السرقة قطعها ويغير موجب للكل كلكم انما نظر قطعها واحد فليح
ففي تلك السرقة واحد عندنا فاضى واستوفى للقطع فقد استوفى قطعها هو موجب لكل السرقة ما غير ان يمكن مالا
يكونه موجب لكل السرقة اذ اظهر السرقة لا فوطه ان ما استوفاه كان موجبا لكل واقعا عن الجميع والقطع
المال الذي موجب السرقة متى يرتب عليه انتفى الفمان **قوله** وهذا الاطلاق يشمل المالك والمالك
فان قلت المذكور هو الاستملاك حيث قال وان كانت مستملكة فكيف يشمل المالك اجيب بان المراد بقوله
مستملكة عدم تبعية في يد السارق لو قوعه في مقابلة قوله والعين قايمة وكانه قال وان كانت غير قايمة
وهذا المسمى المالك والاستملاك في حال قوله مستملكة يستعمل الاستملاك عيان والمالك والالة
لا ينفك عن الاستملاك وان صفة فلان لا ينفك عن المالك وصنع فيه اولى ولكن لفظ الاطلاق ياتي
هذا التعجيب لانعدام الطلاق **باب ما بعد السارق في السرقة قوله** ان الاخذ وضع
سببا لاضمان للمالك وانما يملك بغير ضرر اداء الفمان كسبلا يجمع البذلان في ملك واحد
ومثله لا يورث الشبهة كقولنا لا يورث ان الشق ليس بسببا للملك البتة شرعا بل هو

لهو بالقيمة الا انه يحتمل ان يعبر سببا بطريق الفروع اذا وجب المكمل لصاحب الثوب في القيمة وسبب
 كسب الاخذ فانه مثل الشئ في ان يحتمل ان يعبر سببا مع هذا لم يعبر الاخذ سببا فبطل ما قاله كذا في الزيادة
 وهذا يكمل ما ذكره المصنف في الجنازة انه اذا قطع رجل بين عبد ثم عصبه رجل فمما في بين من القطع فعليه
 قيمة اقطعه وان كان المولى قطع بين في يد الفاعب لما من ذلك في يد الشئ عليه والوقت ان الفص
 قاطع للسراية لانه سبب المكمل كاسبع فيصير كانه هلك باقية سماوية في قيمة اقطعه ولم يوجد القاطع في الفصل
 الثاني فكان السراية مضافة الى البداية فصار المولى متلفا فيصير مستدركا كيف وانه استولى عليه وسبب استراد
 فبرء الفاعب عن ضمان هذا القطع فقد جعل الفاعب الفص سببا للمكمل كاسبع حتى جعله قاطعا للسراية
 ولا يخفى ان جعل الاخذ لا يكاد يستقيم لما في اعتبار نفس الاخذ شريطة من استداد باب الشهادة فكل من انفق
 ثم الحاصل للداد ما من سرقة الا وفيه من البتة بخلاف الشئ لان السراية رعاية عنه لان الشئ اقوى من نفس
 الاخذ لانه يوجب قطع حق المالك من وجه حتى اذا كان له ان يجزه على اداء القيمة وما كان له فكل من
 الشئ فافترقا **قوله** يفيح ما زاد الصبغ فيه اى عند الخضم فيسبب المروق منه اى اذا شوي الاخر
 مما اساق بعد ما قطعت يمينه فيه عند ابي حنيفة وحب نظرا لان المطلوب
 اثبات انقطاع حق المالك عن الثوب حاصل ويظهر ان حق المالك قائم ضروري بقاء
 الثوب لانه لى عدم كونه مضمونا وحق السارق في حق صورته معنى وفيما معنى على بقاء
 حق الثوب مضمونا فيكون الحق الى ان يكون بقاء الحق في الثوب مؤثرا في انقطاعه عنه وتأثير
 البنى بما يضره محال وذكر الشارح ان الماد لو اراد اخذ مضمونا فيماله حق الاخذ
 وهو صورته الفص وهذا ايضا لا يرك لان حق الاخذ وان كان ثابتا للمالك في الفص فيسبب
 ذلك في السرة فلا يكون الصبغ في الثوب المسروق قائما لمعنى عدم كونه مضمونا فلا يبعد هذا التعليل
 ما زاده المصنف من ربح حق السارق في الصبغ على حق السارق المالك في الثوب ولو سكر ان الصبغ محمول
 على بعض الثوب او يرد به تقدير ان يكون للمالك اخذ الثوب مضمونا قلنا فالثوب ايضا مضمون
 في يد السارق على بعض الثوب او يرد به وان لا يقطع فيه بين فاستويا **قوله** لا اذا سرق سببا باع لم يطلع المشتري
 على العيب فانه يقطع وان انعقد سبب الرد وسبب العيب فيثب المكمل للبايع وكذلك هنا يقطع
 وان انعقد سبب المكمل وهو الشئ كذا في الشرع **بفتح طر القيمة** وبين قاله ان بعض بعض
 القيمة بمكمل ذلك المندرج الى القيمة من الثوب فيثب الشكر في الثوب بزيادة السارق والمالك فلا يقطع قلنا ان
 معارضة في موضع الاجماع كذا في القيمة ورايت في بعض المواضع ان الفاعب لا يشفد ملكا اذا
 ان كان النقص فلا كمال **باب قطع الطريق** **قوله** ويعدرون ايضا لما شربتم من الاضافة
 قلت قد مر ان في الكتاب الى ان التعزيز لما يجب في ضيعة ليس فيها عدو هذا فذلك الجلس فراء
 الحارة وهو حق الله والتعزير فراء الاضافة وهو حق المبدع بسبب اوقافه ثم اذا كان الحارة فراء
 اذا وجوه لم يأخذوا مالا ولم يقتلوا انما ليست الاضافة على ما نصه الامام في الاسلام قال

سبب المكمل كاسبع في قطع السراية دون ابرار البتة كل من انفق فكل من انفق ثم الشئ على سبب الاخذ

والحارة معلومة بانواعها عادة خوفا واخذ مالا وقتلا واخذ مالا فقد جعل التعزير نوعا من الحارة
 فخط في الى دية لا يوق له وجه وبالجملة انهم صرحوا بان انواع الخراء الاربعة وهي النقي والقطع والقتل
 الجرد والقتل مع الصلب موزعة على انواع الحارة من خوفا واخذ مالا وقتلا فقط واخذ مالا وقتلا
 جميعا وان معنى النص والله اعلم ان يقتلوا او يصلبوا ان قتلوا واخذوا مالا او يقطع ايديهم
 وارجلهم ان اخذوا مالا او ينفقوا في الارض ويجلسون ان خوفوا ولم يزيد على الاضافة ولما كان فراء
 الاضافة حكم النص هو النص وجب ان يكون كافيا لانه لو سماه فراء وان يكون من فراء بالذمة
 اذ انى ولما كان الجلس كافيا للتعزير لم يكن لا يجاب التعزير وجه فكان يخرج المصنف على خلاف يخرج
 الامام في الاسلام فان المصنف جعل الجلس فراء للزوجة مع قصد قطع الطريق حيث قال واذا فرغ
 جماعة متممين او واحد يقدر على الامتناع بقصد واطلع الطريق فاخذوا قبل ان يأخذوا مالا
 او يقتلوا انما جبرهم في الطريق الامام حتى يحدوا ثوبه رتب الجلس على الزوجة على قطع الطريق فقي
 الاضافة جرمة اخرى بشرها التعزير لاجله والامام جعل الجلس بمقابلة الاضافة وكان التعزير
 عند بمقابلة الزوجة على قصد قطع الطريق فتم شكل بان جعل الجلس بمقابلة الاضافة والتعزير
 بمقابلة الزوجة بقصد قطع الطريق كما هو مختار والامام ومكة كما هو مختار والمصنف على الى فريد تأمل
 الا ان يقال لما وجد هنا جناتان للزوجة مع قصد قطع الطريق والاضافة وسرع الجلس جعلها
 فراء لاصد لها ووجبت التعزير للآخرة ان سبب ان يقول ان الجلس الاول والتعزير وان ثبتت
 ان يقول ان الجلس الثاني والتعزير الاول واما اختيار **قوله** فلات المراد بالنفي المذكور
 قلت قد يطلق النفي على التعزير ايضا لكن المراد هنا والله اعلم هو الجلس لقوله من الارض فان النفي
 على الجلس الارض انما يتحقق اذا جلس لان في التعزير نفي على الارض المودعة لا على نفسه ولا ان يفرد
 من النفي دفع شره عن النفس ولا يندفع شرهم الا بالجلس اذا التعزير لا يدفع شره لانه عاهه بقطع الطريق
 في غير ارضه ايضا **قوله** فالامام بالجواب ان له اربع قياسات القطع والقتل والصلب او اقتل
 وصدع والصلب وحده فان قلت قوله عليه السلام عذبت جبريل من قتل واخذ المالك صلب ومن قتل
 ولم يأخذ المالك ومن اخذ المالك ولم يقتل فمقتل يدع ورجله من خلاف يدل على من قتل واخذ المالك صلب
 لا غير كما هو قول ابي يوسف ومحمد وانما في علي ما هو المذكور في الاسرار فاجواب ابي حنيفة عن هذا قلت
 الجواب ان المروق في رواية ابن صالح عن عيسى ان من اخذ المالك وقطع قطعت يد الى المالك كذا وقد
 روى في رواية للحاج ابن ابراهيم عن عيسى عن عيسى ان من اخذ المالك وقتل وقطعت يد
 ورجله من خلاف فوصلب فقد عارضت الرواية في حديث فقط الاحتجاج به ووجب التمسك
 بما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرم حتى ماتوا فقد جعل جميع بيزر يقتل
 والقطع فاخذ ابو حنيفة بهذا ما عارضت الرواية عن ابن عباس الى هذا الشئ في انكشف
 شره البر وولى وقية نظرا اما او فلا ان العزير كانوا قد ارتدوا بعد ما صوبوا بيزر ابوال

الابل والبنا وما توالا الرعاية وقلوبهم وساقوا الابل فزان يكون ما فعل الرسول عليه السلام لا زنادهم
للقطوع الطريق الا ان قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في الطريق ما توالا قلوبهم كان ذلك جدا
لقطوع الطريق لقطع ايديهم وارجلهم من خلان ولما سمل اعينهم واماننا فلان حديث العرب
منه في لما انه نفي المثل وهي مشروحة فلا يصح الا حجاج به **قوله** والرابعة اذا قتلوا اخذوا
الاموال فالامام بالخيار ان يعلم ان يشترط في هذه الصور ان يكون ما اخذوا من الاموال مما يوجب
كل واحد نصيب السرقه حتى لو اخذوا قبل التوبة وقد قتلوا عمدا ولكن ما اخذوا من الاموال شي
قائه او لا يصيب كل انصاب السرقه فالامر في القصاص النفس وغيرها الى الاولياء ان شاؤوا
استوفوا وان شاؤوا عفو فان قلت لو قتلوا ولم يؤخذوا شيئا من المال يقتلهم الامام حدا
لا قصاصا فاذا قتلوا واخذوا المال لا يصيب كل نصيب اولي ان يقتلهم حدا اذ الجنابة تنفط
باخذ شي من المال وما يغلط الجنابة لا يسلط الحد قلت وجوب الحد عليهم باعتبار ما هو المقصود والظاهر
انهم يقصدون بقطع الطريق اخذ المال وانما يقتلون القتل يتعمدوا اخذ المال فاذا لم ياخذوا شيئا
ان مقصودهم لم يكن المال وانما القتل فاجنبنا عليهم الحد واما اذا اخذوا المال يبين ان اقدارهم على
القتل كان يتمكن من اخذ المال وباعتبار ما هو المقصود لا يمكن ايجاب عليهم اذ كان ما يصيب كل
دون النصاب الى هذا السليم في المبسوط فان قلت فيما اذا اخذوا شيئا من المال بحيث لا يصيب
كل انصاب ثم قتلوا فان القتل في هذه الصور ليس للتمكن من الاخذ لتحقيقه فيكون مقصودا
بالذات فينبغي ان يقتلهم الامام في هذه الصور قلت الظاهر ان القتل بعد الاخذ لبقاء الاموال
في ايديهم اذ لم يقتلوا الا قتلوا لا اخذوا الاموال عسى فلا يبقى الاموال سالمة لهم فيقتلونهم بقطع
هذا الاحتمال وفي امثال الفارسى سر بدين فكان المقصود هو المال اما اخذوا اذا قتلوا قبل الاخذ
وايقاضوا اذا قتلوا اجن فلا جرم يعتبر في الحد هو المال دون القتل وهذا وكنته فيشكل بما اذا قتلوا
ولم يكن للقائه مال حتى ياخذوا فالحد يجب في هذه الصور مع ان لا يتحقق ان القتل مقصود
لاحتمال ان يكون المال هو المقصود غير انهم لم ياخذوا الطوفية وايضا النص يقتضي ان لا يجزى عن الحاربة
مع الله تعالى عن اخذ الاجرة الرابعة المذكورة فيه ولا شك ان اذا قتلوا واخذوا من المال
شيئا نافيها او مقدرا لا يصيب كل من الجماعة قطاع الطريق قدر عشر دراهم فتوى جاز
مع الله تعالى بالقتل واخذ شي من الاموال فيجب ان لا يجزى عن اخذ هذه الاجرة والامر انما
موجب النص بالراي وان باطل بالظاهر هو ما ذهب اليه يعني يقال يقتلهم الامام حدا
لانهم لو قتلوا ولم ياخذوا شيئا قتلهم حدا وهذا اولي وهذا لان ما يصير النصاب لما لم يتعلق
علم كان وجوده كعدمه ولا تنفط جنايتهم باخذ شي من المال وما يغلط
لجنابة لا يكون مقتلا للحد ثم ما قال **قوله** الاثنان ولا له حطم قلت وعشر دراهم لحظ
عن حيث انه يمكن به البضغ المحترم ويقطع به يد اراق حفر في حيث لا يجيب فيه الذكوى

فاما يتدرهم فخطير من كرهه فيجب ان يعتبر في الحدود والحظر من كرهه دراء لما بالعدرا المكن والعيان
على السرقه الصغرى غير صحيح لان الجزاء في الكبرى اغلظ يقطع فيها اليد والرجل وفي الصغرى لا يجب الا قطع
اليد والرجل فلا يلزم من الاكتفاء بما له خطر من وجهه في الاكتفاء في الكبرى قوله لان الحاربة
لا يتحقق الا بالمتعة مثل ان قاطع الطريق عارب مع الله تعالى كايده عليه قوله والذين ياربون
الله ورسوله ولا منه لاجله بالبينه اليه ثم لما سبنا نيك القصر به في كتاب البقاء من قوله
جلا في الاثم لانه لا يمنع في ضا الى رء وايضا قطع الطريق اعترافا رقة في الامام لانه المتعدي
المستحق للحماية المأوودة والسرقه الصغرى لا يحتاج الى المتعة فكل السرقه الكبرى والله اعلم قوله
والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيملا يؤدى الى تعويت جنس المتعة كانه دليل على القطع
من خلاف لا على تعيين اليد اليمنى والرجل اليسرى لانه لو قطع الرجل اليمنى اليد اليسرى لم يغت
جنس المتعة كانه دليل على القطع من خلاف لا على تعيين اليد اليمنى والرجل اليسرى فليد اخر
ثم في الحاشي وهذا لان هذه الجنابة لبقاء كاسرقتي ولكم في السرقتين هذا لفظه وقيل
لان السرقتين اذا اجتمعا واليد اليمنى باقية لقطع بها اليمنى فقط فلما كانت من الجنابة كاسرقتين
لم يزوا عليها وكلها عند وجوده اليمنى يقطع اليمنى فكذا حكم الجنابة المتعاقبة التي هي في قولها
قوله وجه الاول ان الصليب على الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود قلت قد مر في باب الزنا
انه لا يجزى في الحصن بين الجلد والرجل لان الجلد يعرض عن المقصود مع الرجم لان زجره يحصل بالرجم
اذ هو في العقوبة اقفاها وزجره لا يحصل بعد هلكه يعني انه لا فائز في الجلد مع الرجم لانه شرع
زاو وزجره لا يتاوى مع هلكه وزجره يحصل بالرجم اذ هو ابلغ المعوق ولا يجزى ان هذا الذي
ذكرتم يقتضي ان لا يجزى بين القتل والصليب بان يصلب او لا يقتل لان زجره لا يحصل بملكه
وزجره يحصل بقتل الصليب لانه ايضا عقوبة بليغة **قوله** اعتبارا بالسرقه الصغرى وفيه نظر
لان العصمة في الصغرى واصلت والكبرى متعذرة فلا ينقاسان وذلك لان العصمة عدا عن حرمه
التعريض والمال في الصغرى واصل التعرض بحرمه وهي كونه مالا مملوكا محزرا للعبد وبالرقة
نزول عصمة فقد ظفر في عصمة الدماء فاما في الكبرى فالماودة معصومة حق الله لانهم في البواوي
امنون بامان الله فيهم التعرض من بانه الامن عنهم فقال له ثم فاذا تعرض لهم بذلك جرحا
لله كان صيد الحرم لما كان امنا بامان الله ثم تعرض لهم وجب الجزاء فقالوا واما مال
المادة معصومة لهم يعني ان اخذوا نكاحه وام حق العبد فيجب ان يلزم الفمان عقابه كما يجب
فيه العبد المحكوم في الحرام حق العبد من حيث انه معصوم حق العبد من حيث انه معصوم
حقا وجوابه ان القتل جزاء طبع ما صدر من قتل المادة واخذ للعبد ماله والامر قال الله
انا فزنا الذين ياربون الله ورسوله الى اخذ الاية والجزاء المطابق اسم لما يجب فقال الله ثم على من
قتل العبد وجوب الدماء بدل على فلو من الجنابة في حقه وذكره بسند في كونه عمة العبد الى الله

ولا ضمان في مال معصوم صلا للشرع هذا والكلام بعد على النظر قوله لان الاستثناء المذكور في النص
ولم يعرف الاستثناء الى الجمله الا في كذا في اية القذف لانه قوله او كذا هم الغاصبون
لا يصلح جزاء اذ الجزاء مفوض الى الائمة والنقص ليس كذلك اما الجزاء والعقاب العظيم فيصلي
جزاء كذا في الحاشية وفيه نظر لما عرفت ان الاستثناء متى يعقب جملة معطوفة بعضها على بعض تعرف
الى ما يليه عند لا الى الجميع وان كان يصح صرفه الى الكل وجوابه ان الجمل المذكور في هذا النص في حكم
جملة واحدة اذ حاصله ان المجازين يعاقبون في الدنيا والعقبى الى الدين تابوا فلا يوم يعرف
الى الجميع هكذا اجاب شيخ مع الدولة والدين ذكر الله تعالى بالجزء اما حين عرفت بين يديه
الاشكال المذكور ونعم ما اجاب قوله ولان التوبة يتوقف على رد المال ولا قطع في مثله اي في مثل
ما اذا رد المال لا يردوه ينقطع خصومه صاحبها ومن شرط لوجوب القطع كذا في الحاشية قلت
هذا يدل على ان التوبة بعد الاخذ قبل اقامة البينة ايضا يقطع الحق للحد اذ الخصومة شرط
وقت سماع البينة فاذا رد المال قبله ينقطع الخصومة سواء كان قبل الاخذ او بعد فيمنع الحد
قبل قوله الا الذين تابوا من قبل ان تعذبوا لان معناه من قبل ان يحكم الحاكم بقطع اليد
والرجل فانه يدل على ان التوبة بعد الاخذ وسما البينة قبل الحكم ايضا مسقط للحد وقوله في الكفا
بعد ما يات في حكم التفسير بعبارة اذا اذن قبل التوبة ثم تاب قبل ان يحكم الحاكم بالحد ليعط
للحد والله اعلم بالحق ثم هذا الوجه لا يطرد فيما اذا اقبلوا ولم ياخذوا والمال ثم تابوا في هذا الفصل
فلماذا ذكر بلغة الامام ع في ما رايه المألوف انه اذا كان في احدى التكتين وهما ياتي بكلمة
او دون الواو ثم اعلم ان الخصومة انما تنتهي بالرد اذا رد قبلها اما اذا رد بعد الخصومة
فلا تنتهي به بل يتغير الاتصال بما هو المقصود منها وهو الرد كما عرفت في السرة الصورية فانه اذا
رد المال فباعد الخصومة يقطع والتوبة مسقط للحد مطلقا **قوله** وبقي الضمان اذا هلك في
يد او استهلكه هذا محمول على قول من يقول بالتوبة تصح بدون رد المال اما على قول من يقول
بالتوبة لا تصح الا بالرد فلا يكاد يصح هذا القول وما ذكرنا من انا نفوض المسئلة في رد
بعض المال فكان رد بعضه ثم في وجوب القطع فلا يقطع بالبيعة وجب المال فبعضه
لان رد المال لا ينافي اقامته للحد الا من حيث انه يقطع للخصومة التي هي شرط وبقاء بعض المال
كمي بقاء للخصومة فلا يفيد رد البعض **قوله** فصار كالخاطي مع العاقل بعد التثنية يشعر
بان فعل كل من الخاطي والعاقل بعض العلة كما في المسئلة القطع الطريق ولكن المهم قيل باب
الغاية البهيمية ان كل واحد علة التائب بنفسها صوت او كبرت الاعتدال المراجعة اخصف الى
الخط فبما نرى بان كل واحد علة تامة للتلقي الا ان المجموع علة واحدة كما اشار اليه ههنا
كان الشرح ذكر السبب في الحدود لان كلامنا من لفظه وذكر العرف يتأخر في بعض الماورد
وقدم الحدود لان المقصود من الحدود اخلاء العالم من فساد الفسق ومن الجهاد اخلاء

الحدود لان في بعض الحدود وقت العبد والجهاد ليس الا حق الله تعالى وفق العبد لحاجته من ماله
ولان الحدود معاملته مع المسلمين في الاغلب على الخصوص كما في حد الشرب في السير مع الكفار
فتقدم بيان المسائل المختصة بالمسلمين او في لان الاسلام يعلموا بآثار قوله وقوله عليه السلام للجهاد
ماضي الى يوم القيمة التمسك بالنبات الوضعية مكلل بوجوب احدهما له خبر واحد ولا يثبت الوضعية
بمطلبه وجوابه ان هذا الخبر مؤيد بالنص والاجماع فيكون قطعيا يثبت الوضعية به او تقول في الواحد
ان كان لا يثبت به الوضعية العلم بالبري ان العلة الا في قد ثبتت فرضية بالجهاد الواحد
والمدعى ههنا نفي الوضعية دون الاعتقادية وان كان الجهاد فرضا اعتقادا والتمسك
بما بين ما ان قوله عليه السلام للجهاد وماض لا دلالة الا على بقاء الجهاد الى يوم القيمة اما كونه فرضا
فلا يشترط في ذلك ما قال في الكتاب انه او فرضا باقيا فذلك مما لا يدرك عليه اللفظ وجوابه
ان قوله ماض صفة فلا يدل من تقدير موصوف فلا يثبت بقوله ثم اقبلوا المشركين انه فرض
هو التمسك بالتقدير وكان معناه فرض باق الى يوم القيمة والمقدر كالمفوض فيصلي
للمشرك **قوله** والاول هذا الكلام وهو قوله للجهاد واجب لان المسلمين في سعة منه
اذا الاستثناء وكلم الباقي بعد التثنية فكان في معنى المستثنى منه الشان الى الوجوب على الكفا
كذا في السرة وفيه نظر للقطع بان قوله الا ان المسلمين استثناء منقطع والمقطع يعمل بطريق
المعاصرة وليس كالم باق في بعد التثنية بالاجماع فلا يصح التعليل بقوله اذا الاستثناء
كلم باقيا في فلا وجه ان يتلوه وجه دلالة اول الكلام على كونه فرض كفاية اذ الحكم بالوجوب
ثم جعل المسلمين في سعة من تركه والواجب الذي كان المسلمون في سعة من تركه ليس بالواجب
الكفا **قوله** في يصير من فروض الاعيان من كل لان فرض العبد ما لا يقطع على الباقي باقاة
البعض وفرض ما يقطع على الكل لو اقامه البعض وعند هجوم العدو وغلبته ان كان
ما لا يكفي لاقامة البعض فيوجب لواقامة البعض سقط على الكل فانما فرض كفاية
مطلوب سواء كان بحيث يدفعه البعض او لا لانه بحيث لو اقامه البعض سقط على الكل
قوله ومثل البهيم ورق النخاع لا يظهر في حق فروض الاعيان كما في الصوم والصلوة والجهاد
بالجمعة والجهاد فان ملك البهيم يظهر في حقها مع انهما من فروض الاعيان فانه اراد بفروض
الاعيان الفروض التي تجتمع مع عذرها بخلاف كالصوم والصلوة فانها تجتمع مع عامة العذار
بخلاف الجهاد والجمعة فانها لا يجتمعان مع العذار عذرها كان والجهاد مع التغير العام يجمع
مع العذار فصار كالصوم والصلوة فيجب على المرأة والعبد على غيرها الصوم والصلوة قوله بوش ان النبي
اخذ فرغانة صفوان عند الحاجة بغير رضاه ويظهر بان المهم قد ذكر في الاستثناء باستثناء النبي
فرغانة صفوان على ما سيأتي ان الله تعالى في حق الاستثناء ليس في الجمل في شيء ولان الجمل
ليس مضمرا على الامام والفروع الماخوذة في صفوان كان مضمونا عليه عليه السلام لما روي ان

لما اخذ الذراع من صفوان قال له صفوان ان غصبنا فخذها يا محمد فقال علي السلام لا بل عارية مضمونة
 واواة وجوانه لان الخطر عيان عما ياخذ الامام لتجيز الجيش فان كان مما يجزى به مما يتفق
 بعينه مع تعاقبه كان ذلك استعانة من حيث وجه الى الرد بعد قضاء الحاجة فلا منافاة بين التعاقب
 والخطر بل سمي الاستعانة التي يغير رضاء المالك جعلاً اذا استعان الامام لنفع العامة وليس قوله
 مضمونة والله اعلم عارية واجبة الرد عند الخواص عن الحاجة وقوله موداة كغيره لقوله مضمونة
قوله باب كيفية القتال قوله وورقهم لانه عليه السلام ارفق البويين ولا يكل
 بما جاء في الحديث لا يعذب بالنار الا فاتها وفي حديث اخر لا تقربوا العذاب الله لان هذا
 عبادته بالنار ولا تعذب على ان النظر ان المراد للرق بطريق السبب بان يحرقوا بيوهم فحرقوا
 والنهي هو الحرق مباشر بان اخذوا والقوا في النار بان ذلك لما ثبت رازا وحدث الحرق
 اوزارها وقد جعلوا للرق مباشر والنوق انواع الحاربة وذا لما يكون بالنسب حرقهم بان حرق
 يورثهم وغرقهم بان يرسل الماء عليهم **قوله** وار الحرب اختلفوا اصحابنا ان دار السلام مني تهم وار
 الحرب قال ابو حنيفة لا يغيره الحرب الا ما فراء احكام الشكر فيها وان تكون مقسمة بدار
 الحرب ليس بينهما وبين وار الحرب معارف للمسلمين وان لا يبقى فيها مسلم او ذمي امتنا بالامان الاول
 ان امتنا على نفسه الا ما ان المشركين وعند ما اذاجروا فيها احكام الشكر يغيره وار الحرب سواء كانت
 متصلة بدار الحرب او لم يكن بقي منها فيهم او ذمي امتنا بالامان الاول او لا كذا في الفصول
قوله انما بذلوا الجزية ليكون دما وهم كدما بنا واما لهم كما مالتنا قلت ولما كان بذلهم للجزية
 لهذا الغرض وجب علينا ان لا نأخذ الجزية منهم الا لتحقيق هذا الغرض فخر زاعل الثوب فكلما كان الاخذ
 من اعطاء الامان المويدي **قوله** وعومهم الى الاسلام هذا في ابتداء الاسلام كان فرقا والامن الاتحكا
 لا انتشار الدرع فان قلت ذكر في المتن ولا يجوز ان يعان من لا يبلغه الدعوى قلنا ارادوا لا يبلغ
 الدعوى صلا لا حقيقة ولا حكم قلت التوا لا تكون بالوفض لان ضمان اثر التعدي والوفض علم
 كون التعدي كذا في الحقيقة قلت ضمان لا يستدعي التعدي وانما يستدعي العدة فان اكل
 مال اليفع عند الخفصة بوجوب الضمان فانه ليس بعد الحان الترضي وكذا اطلاق الضمان بالوفض
 الضمان وقوله لا يوصف بالتعدى فالاولى ان يقال الضمان يستدعي العدة وهي علة باقتراض الوفاء
قوله ويكن ان يتعدى الرجل رايه فيقتله فان قلت عموم الآية الوارفة في وجوب القتال يقتضي
 ان يصح البداية بقتل الارشكر قلت نعم ولكن حصة تلك الآية بقوله ثم وصاحبها في الدنيا موداة
 فانما نزلت الكافرين وليس في المصاحبة بالمعروف ان يقصد قتلها وقد سطر بار السبب
 قتلها ايضا ليس في المصاحبة بالمعروف على ما لا يخفى وقد جاز لنا ان يتسبب بقتل
 ابيه الكافر فقد ذكر في الدقيق انه اذا طهر الابن اياه في صف القتال لا ينبغي
 ان يضمن بالقتل ولا ينبغي ان يكتم من الرجوع حتى لا يعود قوما على المسلمين ولكنه ينبغي ان يضمن

بسمك

بسمك متى يحيى غيره فيقتله يؤمن ان نفقة الوالدين واجبة وان كانا كاسبين لان
 في تهميهما للكب لطاق المشقة بهما وليس من العوق تعريضهما للكب والنسب لقتله
 على نحو ما ذكر ليس اذ في من تعريضهما للكب بل هو اقوى منه وجوابه ان المصاحبة بالمعروف انما هي
 ما لم يتبدى بقتله يجب عليه قتلها بالاجماع دفعا عن نفسه وابعاء لجهنم والاب للزنى وان لم يكن
 مستبدا بقتل الولد المسلم حقيقة فتر متبداء حكم من حيث ان قتل المسلم اهم للكار فقتل
 بانه يصح التثيب لقتله اعتبا وانكوه مستبدا بالقتل حكما ولا يصح قتله اعتبارا لكونه
 غير مستبدي به حقيقة عملا بحجتي الحقيقة والاعتبار جميعا **قوله** ولانه يجب عليه احياء
 بالاتفاق فتنافى في اطلاق في اثنائه **قوله** تعليل المصاحبة بقوله وصاحبها في الدنيا
 موداة بقوله ولانه يجب عليه احياء بالاتفاق مشكرا اما الاول فلما صرح به بعض
 الشارحين في باب النفقة ان قوله ثم وصاحبها في الدنيا موداة وان كان مطلقا
 يتناول المسلم وغيره الا ان قوله ثم انما بينهما كما الله عن الذين اخص الاب للحرق والمنان
 حتى لا يجب نفقةا عليه الا ان يقال اريد بقوله ثم انما بينهما كما الله هو النهي عن البرة بدليل
 سياق الآية وهو قوله ثم لا ينهكما الله عن الذين الى قوله ان تبرؤا منهم البرة عيان في
 ايهال النعمة وتكرار التمساع عن لطاق الضرر وذلك ليس من ايهال النعمة في شيء
 ولو سلم فالبرة منصوص عليها فيصرف الى الكامل منها والكامل في ايهال النعمة اما في امتناع
 عن لطاق الضرر فبرة من وجه فتنافى ولما مطلق لفظ البرة فلا يد في النهي ايضا اذ المنان
 هو البرة المذكورة سابقا بقوله ثم وصاحبها مفيد في حق النفقة بقوله انما بينهما كما الله
 مطلق في حق غيره من البداية بالقتل لعدم التقييد في حقه واما الثاني فلو جاز احد هما
 كما ذكر في باب النفقة مصرحان الاباء والامهات والاولاد كانوا حريين او متامنين
 لا يجب نفقتهم على المسلم لانما ننسأ عن البرة في حق من يعان لنا في الدين ولا خفاء ان الكلام
 نسي في الاب للحرق فلا يكاد يستقيم هذا التعليل في حق اللام ان يعتبر وجوب الاتفاق
 في الجملة فانفاق الابوين مع اختلاف الدين واجب في الجملة فتنافى في اطلاق في اتفاق
 لكن لو اعتبر ذلك لما حل قتل الابن للحرق ايضا لان نفقة الابن واجبة في الجملة وكذا لا تأثر
 لوجوب الاحياء بالاتفاق في الجملة في وجوب الامتناع عن القتل ووجوب اباة الافناء
 فيما لا يجب فيه الاحياء بالاتفاق ان للحرق عند استيلاء المسلم عليه وتكتم من قتله يصير مقورا
 تحريمه فوق ما يصير مقورا بقبول الزمة ثم لما وجب الاحياء بالاتفاق مع قدرته على
 الكسب عند ضرورته مقورا بقبول الزمة ثم وصاحبه الى الاتفاق دون حاجته الى الامتناع
 عن قتله عند ضرورته مقورا بان يمكن من قتله وصاحبه الى الامتناع اسهل الى ان يجب الاحياء
 به فتنافى ما يثبت في تحقيق هذا التعليل واما الابن للحرق فيضج في جواب الاعتراض ان

ان شاء الله ثم وما بينهما ان مباح للاب ان يقتل الابن قصاصا مع انه يجب عليه احياء بالانفاق
على اللطاف في افضائه الا ان يقال الواجب على الولد بالانفاق ان يكون مما يجب على الولد
ان الانفاق للوالد واجب وان كان كاستنائه نفقة الولد لا يجب عند قدرته على الكسب فلهذا
التفوق بينهما بان قلنا لا يجوز قتل الوالد الا اذا كان مبتدئا بالقتل حقيقة وهاهنا قتل الولد
اذا كان مستديرا ولو كان حرييا او قاتلا اذا قتل بغير حريية على مقتضى نص
مبتدئا بالقتل **قوله** لا بأس بقتل سبي الى ان قتله بغير واجب وقوله لان مقصوده الذم
عن نفقة يقتضي ان يجب قتله وحقا لان قتله في هذه الحالة من ضرر وراثة الدفع وهو واجب
كذا ما هو من ضرر وراثة التناهي بقتله الا ترى لو شهد الاب المسلم باليدل على ما قلنا من
وجوب قتله لما سينا بغير الجنايا ان قتل الكا هددوا واجب على المسلم باليدل **باب**
الموازنة **قوله** اي من الجهاد وهو دفع الشر طاعة فقلت قد وقع في غير موضع ان المقصود
من الجهاد اعلاء كلمة الله العليا الا ان يقال في دفع شرهم ابقاء الاسلام وتوابعه بالانفاق
الى اعلاء دين الاسلام **قوله** الى ما زاد لادبه تخصيص الزبارة بالذكور المعنى الداعي الى المصاحبة
كما يدعى الى المصاحبة اكثر من عشر سنين يدعوا اليها اقل منه ايضا فكان لطلاق انا هو في حق
الزبارة **قوله** بغض الهم البغض الطوع عداه بالي تقفين معنى الارسل الى تقضي العود وارسل
في التقضي الهم **قوله** في العود هذا لفظ الراوي دون الحديث اي قتل النبي ثم في شأن العود
قوله وقال اعذر ان شأن العود وفاقا لمخذوف هو ابتداء اوفى العود وفاقا لمخذوف هو التبر
ونظيره قوله فقيم جيل اي اجلا وفي مسمى جيل **قوله** حاصر العدو والعدو دشمن اسمه عام يتولى
فيه الواحد والجمع والتذكير والتانيث والمراد بهما الجمع بدليل قوله طلبوا وقوله الهم **قوله**
ولو اذن لا يرد لانه مال غير معصوم فان قتل الرد للملك للعصمة الاولى ان المروق اذا كان
باقيا يجب رقه بعدما قطعت بعينه وان كان المروق لا يبقى معصوما بعد القطع فلما اراد
بقتله غير معصوم انه مباح كالمخزفي لانه حتى مفود رحت ايدينا وعدم العصمة لعدم الاسلام
يستلزم الاباحة **قوله** لان دفع الهلاك واجب بالانفاق يمكن ولا شك هذا التعديل اذا
لم يكن دفع الهلاك عن نفسه الا باجواء كلمة السكر او بقتله او بالزنا لا يجب عليه ذلك بل لا يرضى
في القتل والزنا ايضا لان المراد بقوله يمكن المكنته الشرعية الاصل المحال اي باق طريقه ليس له
ويجوز بان لا يقدم دليل شرعي على امتناع حالة الاضطرار وقد قام الدليل على حرمة اجزاء
كلمة السكر وقتل البوا الزنا فلا يكون طريقا يمكن شرعا فلا يتناول التعميم المذكور **قوله**
وكذا الاولوية على المسلمين واما ان الذي لو ضحك لم يرضى عليه على المسلمين ابتداء الا انه يلزمه حكمه
اولا ثم يتدبر الى غيره متى لا يكون من باب الولاية اذ لا حقه في الغنمة والله اعلم بالصواب
باب الغنيم **قوله** كافتل رسول الله عليه السلام بخير قلت وكذا المعنى في باب

الغنية

القائمة ان النبي لم اقر اهل غير على املاكهم وكان يأخذ منهم على وجه الخراج وذلك نص
بالنص عليه السلام ما قسم بين المسلمين بل ابقاه على ملكهم فلا بد من وجه التوفيق ووجه ذلك
ان ما هنا قد اختلفوا في اهل خيبر ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انهم كانوا املاكا بخير
اقرهم النبي عليه السلام على املاكهم وكان يأخذ منهم على وجه الخراج وهو ذهب ابو يوسف وعمر الى انهم
كانوا سكانا يأخذ منهم منهم على وجه المزارعة الى هذا السار المصريح في الكتاب المزارعة
فما ذكر في باب القائمة فهو على مذهبه الى حنيفة رضي الله الا انه ذكر في وجهه وما ذكر
ههنا من قوله كافتل رسول الله عليه السلام فهو مذهب ابو يوسف ومحمد وهذا ولكن
وقف هكذا الشك بان محمد مع الى حنيفة في ان لا يلدن السكان مع الملك في القائمة
على ما سيجي في الكتاب فلو كان اهل خيبر سكانا عند محمد وجب ان يكون مع الى يوسف
في ان القائمة على الملك والسكان جميعا لان النبي عليه السلام قبل الدية والقائمة
على يهود خيبر وايضا ما ذكر في القائمة فقد ذكر في تحرير الى حنيفة ومحمد جميعا جوابا
لما في منكر الى يوسف واذ دليل على ان محمد ايضا مع الى حنيفة رضي الله في ان اهل
خيبر كانوا املاكا غير مقسوم اراضيهم بين الغنائين فينا نقض ذلك ما ذكر في المزارعة على
قوله كافتل رسول الله عليه السلام في ان عمر استأجرهم مرادوا فطلب اصحابه في الزبارة
والما بعد من القصة ثم جوام فقال اما الى تلوت اية من كتاب الله لم يستعين بها عليكم بقوله
تبع ما افاء الله الى قوله ثم والذين جاؤا من بعدهم ثم قال اري لمن بعدهم نصيبا في غنيمتهم
وجعل الجزية على رؤسهم وهذا شك وذكور ان المفسرين اختلفوا في تفسير قوله ثم
ما افاء الله على رسوله من اهل القوي فذهب بعضهم الى انه بيان للجزية الاولى ومن قوله
ثم وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله سلب رسله
عليهم دناء بين رسول الله عليه السلام ما يصنع بما افاء الله عليه وامن ان يصفه حيث يرضى
للمن من الغنائم مقسوما على الاقسام الخمسة وقال بعض المفسرين الآية الاولى في اموال بني النضير
وقد جعلها الله للرسول خاصة ومن الآية في غنائم قرية فوجدت في الزبارة في الآية بيان مصرفها
في منسدة وبالحكمة الآية اما بيان مصارف النضير واما بيان كيفية قسمة ما افاء الله على رسوله من
اموال بني النضير لا يخاف خيل فان كانت لبيان المصارف للنضير فقاية ما يدل عليه قوله والذين
جاءوا معطوفا على المهاجرين ان لا يقيم النضير من الاراضي التي فتح ولا دلالة على ان لا يقيم
الافاقس التي هي نصيب الغنائم فان كانت لبيان الآية الاولى فقط لانه لا دلالة على عدم قسمة ما
فتحته غنوة فاحتجاجه عن بقوله والذين جاءوا من بعدهم على من طلب قسمة الاراضي التي
فتحته غنوة بالوقاق بين الغنائم يحتاج الى مزيد تأمل في الكافي ان عمر حين فتح سواء الوقاق
على اهلها ولم يقيم محتجا بقوله ثم ما افاء الله على رسوله الى قوله والذين جاؤا من بعدهم الى ان

يجوز

القيمة لله ورسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وهو المصدق قال الغزالي
والذين يهود الدار وعيالها من وها لا مصارم قال والذين جاؤا من بعدهم من ولذين قال الله
جعل للذين يكتبون من بعدهم نفعا في التي كما جعل للذين يقرءون والذين يقرءون من وها
اربعة الافاس بينهم وكان القيمة حلتا لم يكن لمن يبيع بعدهم نصيب وانما يكون لهم نصيب
اذا من عليهم بالاراضي ففرض عليهم الجزاء ليكون الجزاء هو الذي يبينه فيهم ما عاينوا
والى من يبيع الى يوم القيمة هذا الكلام وفيه اشكال لانه جعل الآية في بيان مصارف فضل القيمة
فماية ما يدل عليه والذين جاؤا من بعدهم ان يكون لمن يبيع بعدهم نصيب في فضل لافي اربعة
الافاس التي يورثها الفاني بينهم وايضا لما كان للجاين من بعدهم نصيب لزم ان لا يبيع
القيمة ويتبين من وضع الجزاء على اراضيهم والجزية على حاصولهم اذا القيمة يبطر على الجاين
بعدهم وانما صححت بالايجاع وايضا قوله والذين جاؤا من بعدهم اي بعد المهاجرين الذين
اخرجوا من ديارهم واموالهم لو كان عطف على المهاجرين فماية ما يدل عليه ان يكون لمن جاء
بعدهم فيما مضى من الزمان نصيب في القيمة ولا لانه فيه على ان يكون لمن سجن من اليوم القيمة نصيب
فيما لا يقره جاوا حقيقة الماضي ولا مقتضى المصروف عنه والموصول المقصود للفقهاء لانه لا يبيع الماضي
بفضل المستقبل فبالايجاع كالموتين وايضا قوله والذين جاؤا كالموتين العطف على المهاجرين
يحمل ان يكون متبدا في قوله لم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقوا بالايمان
والحمل لا يبيع الا حيا فكيف يكون حجة على حواز قديم الاراضي عليهم ووضع الجزاء في اراضيهم والقيمة
في رؤسهم **قوله** وفي البر الكبرياء لا بأس به اذا كان بالمسلمين حاجة استدلالا بالاسان بل
وقد يقال كيف يستدل به بانه يرد وقد نزل العتاب في اذن الرسول عليه السلام القداي اسارى بل
قال الله لم ولو لا ان ربنا الله سبق لكم فيما افدتم عذاب عظيم **قوله** واصلا ان الملك لا يثبت
للفاني قبل الاواز بدار السلام وذكر في القيمة انه يتعلق حق الملك وحق الملك للغزاة
بنفس الاخذ والاستيلاء ولا يثبت الملك قبل الاواز بدار السلام عندنا فلا
لنا في فان عطف في قوله يثبت للملك بنفس الاخذ وفي قوله بعد الغزاة حق القتال
او انما الامم العدد وبيان ثبوت الحق لهم ان الاستيلاء هو الذي يثبت الاواز بدار السلام
فانما يكون واذا ولو اسلم قبل الاخذ يكون والما انه يتعلق به حق الغزاة بالاخذ وكذا ليس
لواحد من الغزاة ان يافد شيئا من الغنائم من غير حاجة لو لم يثبت الحق لهم لكانت
القيمة بمنزلة المباح ثم بعد الاواز بدار السلام حق الملك في كذا ويستعد ولكن الملك لا يثبت
ايضا حتى لو مات واحد من الغزاة لا يورث نصيبه ولو قسم الامام اوباء جاز ولو قسم
لا يراكون ويضيق المثل في كذا لا يثبت حتى لو اتفق واحد من الغزاة بعد من القيمة لا يثبت
لانه لا يثبت الملك للمسلمين الا بالقيمة وهذا معنى ما ذكر في المبسوط فقال فاما عندنا فالحق يثبت

بنفس الاخذ

بنفس الاخذ ويؤكد بالاجازة ويملك القيمة حتى الشفعة يثبت بالبيع ويؤكد بالطلب ويتم
الملك لاخذ وما دام الحق ضعيفا لا يجوز القيمة لانه دول الملك الضعيف في المبيع قبل القبض
كذا في الشرح وفي كذا لما ذكره الحنفية في المسائل الخلف فيها بناء على الاصل المذكور حيث قال
نه ان احد الغانين لو وطئ امته من السبي فولدت ناذ عا يثبت نسبته عندنا فحق رعايه
وصارت الامه ام ولد وعندنا لا يثبت النسب لعدم الملك بحج العقر ويقسم الامه والولد والعقر
بين الغانين وهذا العطف ناوله للغزاة حتى الملك بنفس الاخذ لصحة دعوة احد من حق الملك
بثبوت النسب لا ادعى ولا جارية المكاتب ولد الجارية المكاتبه لان المولى حق الملك في مال
المكاتب **قلت** ولنا ان النبي عليه السلام نهي عن بيع الغنيمه في دار الحرب والخلاف ثابت فيه وفي كذا
لا فائدة في ذكر قوله والخلاف ثابت بين المتقدمين لعدم احتياجه اليه وما ذكر في كذا في
يشير الى انه دليل آخر فغير متفصح **قلت** تمسك هذا النهي على عدم جواز القيمة بوجهين احدهما
بطلان عدم الفاي بالفضل واليه السناد بقوله والخلاف ثابت في معنى ان الخلاف بينه وبين ثابت
في البيع كما هو ثابت في التسمية وبناء الاطلاق في البيع والتسمية واحد ناذ اثبت حرمة البيع بثبت
حرمة التسمية لعدم القائل وانما يبطر في الحان التسمية بالبيع واليه السناد بقوله والتسمية بيع معنى
هذا وكذا يرد عليه ان حرمة البيع لا يستلزم حرمة التسمية الا بيري ان بيع الوقف وتملكه
لا يجوز اما لو كان الوقف مباحا هو قول ابي يوسف رحمه الله وطلب الشريك التسمية لفتح
مقاسمه فعلم ان حرمة البيع لا يستدعي حرمة التسمية على الا جعل التسمية في معنى البيع لا يثبت
في ذوات الامثال كالأهواء كذا في متحد الجنس على بعض الروايات فان الغالب فيها معنى الافراد
دول المبادلة على ما ياتيك في القيمة الانشاء الله **قوله** دليل البطلان وهو ما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع الغنيمه في دار الحرب راجع على دليل الحق وهو ما روي انه عليه السلام لا نهى عن بيع الغنيمه
غنائم بدر بدر وانما كان راجعا الى ان لا يبيع بالقول والتسمية بالفعل والقول راجع
على الفعل وانما لا يحرم وهو راجع على المبيع **قوله** الا انه تفاعد عن سلب الجواز اي بالاجماع
اما ان نفي حرمة الفاي بالاجماع مطلقا ونفي نقول به مع الكراهة كذا في الشرح وفي كذا
اذ القيمة تجوز بالاجماع اما عندنا فظاهرها ما عندنا فاذ كانت عن اجرتها وفيه نظر لان النفاذ
عند القيمة بالاجماع اعتبارا انه فصل مجزئ فيه وحكم الامام اذا لاقى قصدا مجزئ فيه فانه
ومثله لا ينافي الحكم بعد الجواز عند وجود دليل **قوله** ومن مات بعد استقرار الهزيمة
بورش نصيبه هذا السادة الى ان الملك عندنا يثبت بعد الغزاة عن القتال وانما الامم العدد
لا يثبت في هذه الرواية لو مات قبل استقرار الهزيمة يثبت ان لا يورث قوله
قوله لان كل ما بينهما الملك فينقطع شريكه المداد قلت هذا يخرج بالان الملك يتم بقية الامام بدار كذا
وذكر كذا في المتفرقات المنقول لانه اصابه امة او قسم الامم في دار الحرب فاصاب

واحد اذ لا يحل وطها بعد الاستبراء بحضنة عند أبي حنيفة وابي يوسف وجمعا اياه وعند محمد
بهما لا يحل وطها لانه ملكها بالتفريق او بالقبض فلم يبق لاحد منها شرك ولهذا الروايات يورث
عنده وبعض متقدميها ولها ان سبب الملك ناسم بقصور القهر لغنيام بدهل الحرب من وجه لما قر
فتوقف على الاحرار كسما الغنيام هذا كلامه فلو كان كما ذكره من ان الملك يتم بالقسم
في دار الحرب كذا البيع لجاز وطى الجارية التي اصابته بتسمية الامام فملكها بالقسم الا ان يقال
ان الملك بالقسم في دار الحرب ان كان لا يثبت عندنا فثبتت عدم الثبوت مخففة لكان تصور القهر
وقيام بدهل الحرب من وجه وعينى الوطى على الاحصا فثبتت هذه التسمية كالحقيقة في حق
مختلف الارث وضمان الاتلاف لعدم وجوب الاحصا فثبتت هذه التسمية كالحقيقة في حق
وله من ما بعد استقرار الهبة يورث نصيبه من اشارة الى ان الملك عنده يثبت بعد الفراغ
عن القتال وانما الزام العدو ولا يثبت بغيره والاخذ في هذه الروايات قبل استقرار الهبة ينبغي
الا لا يورث **فان قل** ما وراه موقوف على عمر رضى الله عنه **قلت** هذا لا يثبت لان قول الصحابي
حجة اجيب الزام على زعم الشافعي رحمه الله فان قول الصحابي ليس بحجة عنده **قول** فذكر
المصنف رحمه الله الاستدلال من قبيل الشافعي رحمه الله بقول الصحابي في كتاب الديات وغيره
اجيب بان الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابي قولين في قول القديم فقليد في الجديد لا ينفرد
فما ذكره من الزام عليه على قول الجديد وما ذكر من الاستدلال بقول الصحابي من قبيل الشافعي
نعلى قول القديم **قول** او دويعة بالرفع عطف على قوله هو **فان قل** العطف على المبتدأ
تقتضي التكرار في الخبر ولا تتركه منها بل هي خبر على جده **قلت** يمكن ان يكون من باع عطف النسيب
على مولى من تزويده فاعل وعمر قائم وروي بالنصب عطف على قول وكل مال يرجز الى برفع عطف
على قوله بده اي كل مال هو وديعة في يد مسلم او ذمي وجاز ان يجر عطف على ما لا يجر كل وديعة
في يد مسلم او ذمي **قول** بناء على ان اليد حنيفة لا يثبت عند العفا **فان قل** اليد حنيفة لا يثبت
على العفا فقد ثبتت حكمها واليد الحامية للملك ومن وجه لا يهل اليد فلا يعتبر بها للنفاض فوجب
اعتبار اليد للغانين بعد الاخذ بلا معارضة **قول** لان بده ليست محتوية فصلا كالواقع
فارعة الطلاق فبما **قول** فلا ثالث الشافعي رحمه الله في الحل لا غير قال ما يواطئها مسلم باسلام
والسلم لا يسترق ابد احوالها المنفصل ولكننا نقول الجنبين في حكم جز من اجزاء الام وهو صارت
فيما يجز اجزائها الا يرى انه لا يجوز ان يستثنى الجنبين في اعتناق الام كحال كذا في الشريعة فبما
الجنبين مستثنى بعد ما ثبت البرقة في الام بهذا الا ان الحكم في البيع بمنزلة بقاء الرق كذا في الشريعة فبما
عن البسوط **قلت** قول لا يجوز ان يستثنى الجنبين في اعتناق الام كحال كذا في الشريعة فبما
ما استثنى جملها صح الاستثناء وكان الحل حيوانا فانه اراد لا يبيد مستثنى عند اعتناق الام بل يخل
في العتق لانه جزها **قول** وقال لا يكون في كذا الا خلافا في السب والبيع والجامع والاحتياط في قول
وذكر

الصحاح

الصحاح ان يقال وما حال غصبا في يد مسلم او ذمي فهو في عند أبي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله
لا يكون فبما ذكره في شروح الجامع قول محمد أبي يوسف مع قول محمد رحمه الله **قول** ثم للفارق
سهم فيه بالفارس ولم يقل لذكر الكلالا صاير اليقال الرجال سواء وذكر ان الرجال سواء وذكر
ان القياس في استحقاق شيء من الغنية بسبب الفرس لان الهبة ليسا بالآلات لا يستحق
شيئا من الغنية فكذا هذه الآلة الا اننا تركنا القياس فيه بالانوار لان نص في البغل فاذنا في القياس
كذا في الخزانة **قول** ولان الاستحقاق بالغنى والمدة الكفاية يعني ان الاستحقاق للفرا
في الغنية باعتبار ما هو منه من الكفاية في امر الحرب والكفاية من الفارس في ثلثة امور الفرس
الكسر والنبات والراجل يكفي للنبات لا غير حيث لا ينافي منه الكسر والقراى لغرض الفارس
على ثلثة اشكال من نفع الراجل لان نفع الكرو والفر والنبات ونفع الراجل للنبات لا غير **قول** الا
مرض لا يخرضا على القتال **قول** كيف يصح تخرين العبد والمرأة على القتال وبها لا يملكانه بغير
المولى وهذا الزوج تكال الرمي عند قتالها على امر محرم **قول** وقال الشافعي رحمه الله فليس
يستوى فيه عتقهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الميسوط سهم ذوي القربى فقد كان
صلى الله عليه وسلم يفرقه بينهم في حال حيوتهم ولم يفرقه بينهم في حال موتهم فانه عندنا قال الشافعي رحمه الله
هو صحيح لم يجعل من اقطاع الارض فنقسم بين ذكورهم واناثهم بالبينونة وهذا بخلاف ما في الكفاية
من قول للذكر مثل حظ الانثيين **قول** فاما ما ذكره في النسخ فانه لا افتتاح الخطاب بذكر كاسم
والدليل على ان ما ذكره من انهم ليس لهم سهم يعرف الى عارضة الكفاية ان كانت القسمة
تقر بينهما وانما عارضة الجوامع في كل بلدة هي قرينة من موضع القسمة كما هو قول ابي العالين
قول النبي صلى الله عليه وسلم يا معشر بني هاشم ان الله كره غلبة الناس وادساخهم وعوضكم منها
بخمس الخمس وانما يكون لهم خمس الخمس اذ انكم كنتم في الغنية على ثلثة اشياء خمسهم
الا اعتبار اللطيف في كرامة سبحانه وتعالى في المصارف مع تعالين سائبة الاحتياج وتلك الدنيا في
والآخرة بجزائها وكذا ما اذا اذ الله اراه عن ثلثي نواله صلى الله عليه وسلم فان حجة العالم قد
في النزع عن الاعراض الدنياوية والاخرة ما لم يبلغ حمة اقر من العالمين كما قال مالي والدنيا
وقال الدنيا لكم والعقب لكم والمولى لي وقال الله تعالى ما زادكم الله من نعمه وما خلقكم الا ليعلم ما كان
يخبركم به عن الدنيا ما لا يحذر من غير ما لا يحذر من طيب ما ينجس من الدنيا فحيث اراد الله
وسبحانه وتعالى ان يافذ الرسول على السلام من الغنية ما يكون بلفظ لا ولا ينفذ عليه ذلك
ذكر اسم المصارف لكي يكون اخذ الرسول موافقة مع اسم تعالين في الصورة فحيث عليه الاخذ وبذهب
عنه النفل وكرامة القلب ما قطع شبهة الامتحان فان امر الله تعالى بشيء من الغنية لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فان يكون المطلوب امتحان فاذن امتحان وزهيت اريد بتحقيق الاخذ ذكر اسم تعالين اسم الله
سبحانه وسلم ليقطع شبهة الامتحان اذ لا يتصور الامتحان فيما جعل لنفسه واما الجباة في

الحل وطهارة مال الغنية كأنه أشار باسم ذكره إلى أن الغنية في الحل والطهارة حيث لو كان في حاجة
لاخذتها إلا أن منزله عن أن يكون في حاجة وانت من أرباب الجواب فانت بها اجمع وفيه بالغة
في حل الغنية أيضا فانها لم تكن حلا إلا في الامم السالفة ضالغ في طلبها تحقيقا وتأكيذا للنسخ
ما كان من الحرمة **قوله** والعرض انما ثبت في حق من ثبت في حق المعوض وهم الفقراء **قوله**
فوجب لا يصر في اغناهم في حياة النبي عليه السلام لأن أعمال الناس لم تكن حلا لا اغناهم
في حياة النبي عليه السلام ايضا وقد اشار فيها بعد بقوله والاجماع انعقد على سقوط الاغنيا والآية
كان يصر في اغناهم في حياة النبي عليه السلام اذ السقوط يتلو الثبوت وقد روي أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يعطي الاغنيا منهم فانه اعطى العباس وقد كان له عشرة وعبد كل عبد
بحرف عشرة الف الفاد كذا نصهم بان العلة عندنا النصرة لا القرابة ايضا يشير إلى أن لا فرق
بين الغني والفقير في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لعدم اختصاص النصرة بالفقراء بل الاغنيا كانوا
اندر عليهم الا ان يقال علة استحقاق ذوي القرى هي النصرة والفقير مع غير انهم اضافوه إلى
تساويا اما اشتراط النصرة فليقوا عليه السلام انهم لا يزلون هكذا في الجاهلية والاسلام
علي ما عرفنا ما اشتراط الفقر فليقوا تعالى ما اناؤه عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل القرى فليقوا
ولذلك في التام والمساكين وامن السبيل كيلا يكون دول بين الاغنيا ومنكم فالتعليل
بقوله كيلا يكون دول بين الاغنيا ومنكم يشعر باشتراط الفقر وبأن المراد بذوي القرى هو الفقراء
منهم وكذا انهم بعد ذلك الفقراء المباحين بدلا عن قوله لذوي القرى بدل على اشتراط الفقر وقد
في تفسيرهم المعاني ان سماء ذوي القرى يستحق بالتقرب القرابة عندنا وذلك ايضا يدل على اشتراط
الفقر عندنا في حياة النبي عليه السلام والافلاسهم لا قرباه بعده بل السهام للاصناف الثلاثة
يدخلون فيهم على قول الكوفي خلافا للطي اذ لا يقال قوله كيلا يكون دول بين الاغنيا ومنكم
مذكورة التي وان غير الغنية فالذي ما يؤخذ على الحاق ضيل ولا كتاب الغنية ما يؤخذ بالاحاف
خلا يزم من اشتراط الفقر في مصارف التي اشتراط في مصارف خسر الغنية ولأن سلم انها بمعنى واحد
وهو ما وصل إلى المسلمين من أموال الكفار كما هو قول البعض فتقول كيلا يكون دول بين الاغنيا ومنكم
معناه واسم اعلم لا يغلب الاغنيا على الفقراء كما كان في الجاهلية فان الرؤسا كانوا يستأثرون
بالغنية يعني بنوا مصارف التي على الوجه المذكور كيلا يستأثروا الاغنيا ورواها به وبأخذوا
وهذا لا يوجب اشتراط الفقراء في الجميع لانا نقول ان كان الغني والغنية بمعنى واحد وكان قوله ما اناؤه الذي
الآية لبيان مصارف تسهاكا هو قول بعض المفسرين فظاهر ان التعليل بقوله كيلا يكون دول بين الاغنيا
منكم يشعر باشتراط الفقر في جميع مصارف الخسر وهو المطلوب ليس كان كل منها بمعنى آخر فذلك كان الله تعالى
جعل مصارف خسر الغنية ببعضها مصارف التي كانه قال ما اناؤه عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهل القرى فصار
مقاصد الخسر كيلا يكون دول بين الاغنيا ومنكم ولو قال كذلك لعل على اشتراط الفقر في المصارف

فكذلك انما غير ان عدل إلى الاطباء بذكر المصارف اعدا بعد توضيح المختصر من الكلام والمطول
استواء هذا مع ان اشتراط الفقر في مصارف التي اشتراط له في مصارف خسر الغنية دلالة لانها
مثلا لان كلاهما مال الكافرين وصلت إلى ايدي المسلمين **قوله** في حق من ثبت في حق المعوض
يعني لولا القرابة وهم الفقراء **قوله** في حق من ثبت في حق المعوض يعني لولا القرابة وهم الفقراء
وسلم الآب بنو هاشم دول بني المطلب وقد قسم النبي عليه السلام الحسن بين بني هاشم وبين
حق قال بنو عبد شمس وبنو عبد مناف انا لا اشكر فضل بنو هاشم لما كان الذي جعله الله فيهم ولكن
حق وبني المطلب القربى للشكر سوا فابا لك عطيتهم وحرمت فقال عليه السلام انهم لا يزلون
هكذا في الجاهلية والاسلام وسبك بين اصابع قلنا ان بني هاشم هم الاصل في الاستحقاق
لانهم اقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم والاقرب هو المتعين للارادة من اطلاق ذوي
القربى كما لو وصي لذي قرابة فهو للاقرب من كل ذي رحم منه الا ان النبي صلى الله عليه وسلم المطلب
بين هاشم لا شكر لكم في نصرة النبي صلى الله عليه وسلم واجتماعهم معهم في العسر واليسر والجاهلية
والاسلام فينتظر في استحقاق الخسر من خسر الغنية عوضا عن الصدقة حرمان الاصل عن الصدقة
دول البيع نعم ليكمل بالان الخسر من خسر الغنية لا كما لا لبني هاشم ومن الخسر عوضا عن الصدقة
الحرمة على بني هاشم لقرابة النبي صلى الله عليه وسلم وجب لا يبقى الاستحقاق ما بقى حرمة الصدقة
وحرمتها باقية بعد وفات النبي عليه السلام فينبغي ان يبقى عوضها ايضا وهو الخسر من خسر الغنية
ولم يبق فانه لا يسهم لهم لان وانما لا يقسم على ثلثة اسهم للفرق الثلثة وهم داخلون فيها عند الكوفي
خلافا للطي اذ في وجوبه ان استحقاق خسر الخسر عوضا عن حرمان الصدقة يجب ان يكون على نحو
استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاق الصدقة انما يكون على وجه جواز الصرف المبرم اعلى
وجوبه ونحو نقول بجواز صرف بعض الخسر اليهم **قوله** اعطاهم للنصرة الى قوله ولا ان المرام قرب
النصرة لاقرب القرابة وفيه بحث لجواز ان يكون العلة هي القرابة كما هي ظاهر الآية ويكون كراد
به قرى القرابة وكان الحديث لبيان الحاق بني المطلب بين هاشم وجعلنا ثلثتين قبيلة واحدة
كانه قال المستحق بحكم الآية هي اقرب قرابة الرسول وهم بنو هاشم غير ان بنو المطلب مع بني هاشم
كشوا واحد لانهم كانوا اسوة هكذا واذا كان كذلك لا يدل الحديث على ان اعطاهم للنصرة وان العلة هي
النصرة دول القرابة وان المراد قرى النصر دول القرابة وذلك ظاهر توضيح ان القرى في الحقيقة هو قرى
القرابة وقرى النصر كما المجاز من الحقيقي وقد امكن الصرف إلى الحقيقة اذ القرى اذا اطلق يفتى
الاقرب بالاقرب في الوصية لا قرباه ولذي قرابة فحقا ينبغي ان لا يكون السهم لابني هاشم لانهم
اقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ان الرسول عليه السلام المطلب بين بني هاشم لانهم
كانوا معهم في الجاهلية والاسلام والعسر واليسر فحقوا بهم فالعلة اذ هي القرابة كما ظهر من النص لان بني المطلب

الحقوا بالقرابة وكانت الغزاة القريبة متحققة فيهم حكما واعتبارا **قوله** ولا في معنى الصدقة
فيجزم **قوله** الصدقة لو كانت هذه المشابهة معتبرة لما طرأ لهم حش الحشر في صوة النبي عليه السلام
ايضا ولما طرأ عليه السلام اصلا والامر بخلافه **قوله** ان الطحاوي رحمه الله ادعى سببا
النظر لمصارف من حيث انه مصارف مصارف الصدقة وانما تعين مصارف الصدقة بمصارف
بعد وفات النبي عليه السلام لانه كان يصرف اليه في صوة عليه السلام لم يكن مصرفا
للصدقة وكذا يصرف اليه في قرابة عليه السلام للنفقة او الغزاة لا للفقراء فاما بعد وفاته
عليه السلام فلم يبق له ولم يكن له هذه السببية في صوة النبي عليه السلام فلا يجزم اذا دخل
الواحد والاثنان والاربعة من اراد بالواحد والاثنان من لا شوك له اي اذا دخل من
لا شوك له معتبرين **فصل التنفل** **قوله** في طاعة القتال فبديه لانه لا ينبغي ان ينفل يوم
الهنز لانه المقصود التحريض ولا حاجة اليه بعد ان ازم العدو ولا يجوز لانه يتضمن ابطال حق الغنى
والفقر بلا نفع يحصل وكذا ينبغي ان ينفل من غير استثناء يوم الهزيمة يقول من قبيل
فتيلا قبل يوم الهزيمة وله سبب مع هذا الواطع يبقى التنفل يوم الهزيمة لان عانة القتلى والاركة
يوم بدر كان بعد الهزيمة وقد سلم عليه السلام والاسارى لم ياذم **قوله** بعد ما رفع الامام
الحشر في الذخيرة وكما يجوز التنفل بعد ما وقع الحشر مطلقا وان كان فيه ابطال حق الفقراء في
الحشر انما عا لست فانها وردت بالامر من واما لا حق الفقراء وتبج الحق الغانين لان حقهم
الكثر فلما جاز ابطال حقهم بالتنفل قبل الاضائة فلا يجوز ابطال حق الفقراء عليه ولي الى هنا
لفظ وهذا الظاهر ضعف ذكره الحاشية حيث قال لانه لو لم يقبل بعد الحشر لا يجوز لان فيه ابطال
الحشر المذكور او جاز في الغنية وهكذا اسئل ما ذكر في الشرع نقلا عن السيد الكبير حيث قال اذا قال
ما اصبتم فهو لكم ولم يقبل بعد الحشر لا يجوز لان فيه ابطال الحشر الذي ادعى فيه ابطال الحق
المسلمين وهذا لا يجوز قال النبي عليه السلام فكل نفوسا وترزقون الا يضعفكم هذه الغلبة
فلعل في المسئلة روايتين واسما علم ولكن ما ذكر في الذخيرة اظهر لانه لما جاز ابطال حق الغانين
بالتنفل فلا يجوز ابطال حق الفقراء او في **قوله** ولا ينفل بعد اجراء الغنية ذكر في الذخيرة
بالتنفل بعد الاجراء لا يقع الغنية حقا للجميع للتنفل في ايدي العسكر او السيرة او وقعت في ايديهم
ان ينفل لان بعد الاضائة صارت الغنية حقا للجميع في التنفل ابطال حقهم في ذلك القدر ابطال حق الغير
حرام والاخبار قد تعارضت في هذا الباب الذي جميع بالمعنى لان التنفل قبل الاضائة انما جاز
للتحريض والتمريض بعد هاتين الاكلام وهو اشارة الى ان الاجراء بدار الاسلام وتلك حقهم بالاجراء
بها ليس بشرط الحرمة للتنفل بل هو حرام بعد الاضائة حرز وابدأ الاسلام ولا والتنفل بعد الاضائة
بعد اجراء الغنية بدار الاسلام بعد التنفل المذكور يشعر بان المانع هو تلك الاجراء بدار الاسلام
والعلم **قوله** لان من الحشر اي لا تنفل بعد اجراء الغنية بدار الاسلام الا من الحشر لان التنفل

المحتاجين

المحتاجين من الغزاة ولا يجوز التنفل بدار الاعتناء صرح به في ذلك في الذخيرة **قوله** لان لا حق
لغانين في الحشر **قوله** نعم ولكن المنفل من الاضائة الثلثة لما ذكر ان التنفل من الحشر بعد الاجراء
انما يجوز اذا كان المنفل لم يغير اطلاقا لانه لا يكون اطلاقا لانه لا يكون اطلاقا لانه لا يكون اطلاقا
الثلثة **قوله** فليس سببه لان سبب التنفل اسم لا يسلب بغيره من هذه الاشياء مسلوب
ومنزوع عنه من غير صلب فلا بد من تحت السلب **قوله** على قاعدة التحريم اضافة هذه القاعدة
الى الحصر وان كانت مجمعا عليها لانا جعلنا المحذور الذي هو معناه بوجه سبب الغنى لكن بوجه كونه مباحا
لا بوجه كونه محظورا والحصر لا يجعل سببا للنعمة الا ما هو مباح من كل وجه ليس محظورا اصلا
وايضا نحن جعلنا بعض المحظورات سببا للنعمة فيها لغيره قال القاضي الفاضل بملك المقصود شيئا
لوجوب الغنى والحصر لا يجعل سببا بطريق التبعية ايضا فلما كان محظورا الحصر هذه القاعدة
استد من حافظت اياها اضاها اليه وجعلها كالحصر **قوله** ولنا في ذلك في الحكم
ولنا قوله نعم للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ماله ولا ثمن
الكفار اموالهم لما سموا فقراء وقوله عليه السلام من اسلم على مال فتولاه وانه لا يسلم هذا المال
هذا كلامه قلت القسك بالآية والحديث المذكور مشكل اما بالحديث فهو ما يقتضيه العجب
لان معناه على ما مر من اسلم له مال فانه لا يكون ولا يكون فاصدا لا يمتنع هذا جانيا وعيا من الاضائة
اذا استولى على مال المسلم واخره بداره فله مقتضى خلافه وذلك لانه لما لم يملك ما اسلم في دار
الحرب فلا يملك المحارب بدار الاسلام اذا ظهر عليه اولى واما الآية فلا قول للفقراء المهاجرين
بدل من قوله لذي القربى مع ما عطف عليه فيدلى على اشتراط الفقر في ذي القربى الرسول واليتامى
والمساكين وامن السبيل سواء كان بدل الكل من الكل او بدل البعض من الكل كذا في الظاهر للفقير
المهاجرين منهم اذ البدل هو المقصود بالنسبة حتما بد البعض من الكل لان الحكم في علي البعض دول
الكل حتى ان المضروب في حوزة زيدا رأسه هو الرأس ففما من المصارف فيلزم ان يكون لهم الفقراء
من الاضائة المذكورة وقد اجمعوا على ان الفقر بالمعنى الحقيقي ليس بشرط في ابن السبيل الى الشرط انما
هو الاضائة فيجب اليه امداد الفقراء المحتاجون اعلم من ان يكون الاضائة لعدم الملك بعد المدا
عن المال ولو اريد به الفقر بمعنى عدم ملكه فيستقيم امداد من ابن السبيل لانه ليس بشرط فيه
لا يقال لانه ليس سببا لبل هو عطف بحذف حرف العاطف لان حذفه اذا لا يري انهم ضعفوا اياك
من الاستدلال وسلم فهو خلاف الظاهر فلا يجعل عليه امكان البدل **قوله** والمحذور لغيره جازع من قول
الشافعي رحمه الله على تقدير التسليم اي لو سلم ان الاستيلاء محظور كما زعمت فهو محظور لغيره وهو
جائز للمالك او هو جازع ايقال ما ذكر من ان الغنية لا يمتنع باجره بدار الحرب فيصير مباحا فيقتض
كون الاستيلاء مباحا في الآخرة ولا يقتضيه كونه مباحا في الاستيلاء فيبقى في الاستيلاء على الحرمة وما
لا يصح سببا للملك فاجاب بقوله والمحذور لغيره الى آخره **قوله** لان الاخذ بالمثل غير مقيد وقد

يقال لو كان ذلك غير مقيد لم يخرج بيع كرم الخطة مثلا بكونه اذا الشرح لا يرد بما لا فائدة فيه
 ولا يأخذ الارث ان الملك صحيح اي ملك المشتري من العدو في الارض صحيح والملك الصحيح
 لا يرد الى العدو ولو اخذ اخذ منه وان لا يفتقد **قوله** الجارية الماسورة اذا ولدت يأخذ
 المالك القديم مع ولدها بشئ الجارية او يفتقرها فكما صح اخذ الولد بعوض الاصيل مع ان ملك التملك
 من العدو في الولد صحيح وجب الصحيح في الارض بعوض الاصيل ايضا **قوله** بالحق المالك القديم
 في القائم دون الغائب حتى لو قتل المالك الماسورة لا يفتقد المالك فله اذا انفتحت عينها لا يسقط عنه
 شيء من الثمن وان قتلها المالك الماسورة والولد المالك القديم الجارية فليأخذها معها بعد ان
 كما يأخذها جميع اجزاها القائمة اما الارض فمعرض الجزء الغائب لا حق للمالك فيه فكذا في عوضه
 فلو اخذ عوضه وجب عليه رد مثله وان لا يفتقد نعم يشكك بان الجارية الجانية اذا ولدت لا يأخذ
 ولي الجانية ولدها ولو فتحت عينها فاقض المولي ارشها يأخذها ولي الجانية مع ارشها والملك
 القديم يأخذ ولد الماسورة ولا يأخذ ارش عينها والفرق فيشكل الا ان يقال حق المالك القديم
 في القائم من الماسورة عند اخذ مثله حتى لا يفتقد المالك عن ابطاله ولا حق له في الغائب
 اصلا وان فوته المالك وما ولي الجانية فحقه في القائم والغائب صحيحا حتى لو قتلها المولي لا يسقط
 حق المولي بل يصل المولي جثا والنفاء ولكن حق في العين غير متوكة كتمسك المولي من ابطاله باقتناء
 الغدا فاذ كان حق المالك القديم في العين القائم عند اخذ دون المستهلك فكذا كان حق في
 ارشها القائمة عند اخذ دون المستهلك لان الوصف صحيح للعين فثبت الحق فيه حيث شئ به عن العين
 المستهلكة فله اعن وصف المستهلك حتى يبق حق في الوصف القائمة تعدي الي عوضه وهو الارض
 ولما كان حق المالك في الماسورة متوكة اذ كان حق ولي الجانية في الجانية والولد بعد الانفعال
 لا يبق وصفها من كل وجه فليسا يسري اليه ما هو المتوكة من الحق وهو حق المالك ولا يسري اليه
 وهو غير متوكة وهو حق ولي الجانية واما ما ذكره المصنف في اربعة كتاب الجنابح فليعلم بعدم
 سري وجوب الدفع الي ولد الجانية بقوله لا لا وجوب الدفع في ذمة المولي لا ذمتها وانما لا يفتقر
 ان الفعل الحقيق وهو الدفع والسرقة انما يكون في الاوصاف الشرعية لا في الاوصاف الحقيقية والذمة في
 الجنابح فصل حقيق فلا يسري الى الولد شيئا منها ايضا ومع ذلك يسري الى الولد **قوله** ولا يفتقد شيء
 من الثمن لان الاوصاف لا يفتقر بها شيء من الثمن بهذا الشكل لان الوصف لا يفتقر بها شيء من الثمن
 يصير مقصودا بالانكشاف منها مقصودا بالانكشاف لا يرى الي ما ذكر في المراجعة اذا اشتد في
 اعتنا حوت بقتلها امراتة بلا يمين ولو قتلها عينها او قتلها اجنبى فاقض ارشها لم يراجع بلا يمين
 صار مقصودا بالانكشاف فيقتلها شيء من الثمن كذا في الحاشية الا ان يجازي عنه بان لا يمكن للمالك القديم
 حق اخذ الارض صرفة فحق بمنزلة المالك بخلاف مسألة المراجعة لانه متلف حقيقة ولو كان له قسوما

من الثمن

من الثمن حقيقة بان يكون المبيع حسن حقيقة ليس له الا يراجع على ما العتق الذي اخذ منها لان
 في المراجعة ملحقه بالحقيقة ومنها حق الاخذ في العين بالنقض بخلاف القياس فكيف يفتقر به البديل
 وهذا الجواب ضعيف للمسلمين الذين ذكرنا في الحاشية على ما ذكره ان شأ الله تعالى وايضا كونه
 العبد والعبد الماسور من مسلم وتعا عتبه رجل فدفعه المولى الى الغافي واخذ قيمته اخذ
 المالك القديم من الغافي بقيمة العتق عنده الى حقيقته رضاه عنه وعلمه في الحاشية وغيره بان الطرف
 يصير مقصودا بالانكشاف ولو اذ افات بعض الاصل سقطت حصته من الثمن ولو كانت الاوصاف
 لا يفتقر بها شيء من العوض كما ذكره في هذا لزم ان يحل المسئلة المذكورة قيمة بصير بالانكشاف وايضا كونه
 الحاشية في فصل من كتاب البيوع الى الوصف لا تسقط من الثمن قبل القبض هو يأخذ قسطا من الثمن
 اذا صار مقصودا بالانكشاف عند قبض المشتري حتى لو اشترى عبدا فوجد به عيبا فصالحا من عيب
 على انه قبل القبض لم يكن الا امة عوضا عن العيب زيادة في اصل المبيع حتى لو كان الثمن على العبد
 والامة على قدر ثمنها حتى لو وجد باصدا عيبا ردة فحقه من الثمن بعد القبض كانت الا امة عوضا
 حتى لو وجد بها عيبا ردة فحقه من الثمن وكذا الوكيل بالشراء اذا قبض بالقبض قبل القبض
 ولزم المولى ولو رضى به بعد القبض لا يبيع ولزم الوكيل لان قبل القبض كجلب حصته من الثمن على الباطل
 وبعد القبض كحقه العيب على البايع فبطل اسقاطه حق المولى هذا كلامه والغني هنا بعض تبعض
 المشتري من العدة فيجب ان يكون له حصته من الثمن ثم ما ذكر في الحاشية من الدليل على قوله ولا يجزا
 شيء من الثمن بقوله لان ما يعطى فداء وليس يبدل في حقه والفداء لا يقابل شيئا من الاوصاف
 فشكل ايضا بهذه المسئلة وما ذكر فيه بعد هذا يقولوا اذا عور الماسور عند التملك من العدو
 او عند العدو فان اخذه المولى بالثمن او بالقيمة ثم علم بالعود له لانه انما قد يبعود اليه قدم ملك
 بوصف كان عند فاذ اوصد عيبا ردة كما لو اشتراه الا اذا صد عنه عيب فخرج بالتقصص
 حد اللفظ فقد الحق فداء المالك في حق حكم الرجوع بالتقصص عند صد وش عيبا فخر بالشراء لم
 بالرجوع بالتقصص في فصل لشري يقول لان جزاء الغايضا مستحقا بالقدو وقد تعدد
 مسلمة اليه فير وحقه من الثمن لان حصة مقصودا بالمنع فيكون له حصة من الثمن هذا كلامه
 فعلم ان الرجوع المالك بالتقصص انما هو باعتبار ان هذا الوصف صار مقصودا بالمنع فيقتل شيء
 من البديل ولو كان الفداء لا يفتقر به شيء من او لا اوصاف مقصودة بالانكشاف كان ينبغي ان لا يرجع
 بالتقصص عند حدوث عيب فخر في هذا المالك **قوله** بخلاف الشفعة التي قوله والوصف تضمن فيه
 كلمة الغيب **قوله** في شراء التاجر حصة بمنزلة شراء فاسد من وجوب الرد **قوله** الحاشية مسألة
 الشفعة بالمشتري شراء فاسدا ولي من شراء التاجر من الكاف من حيث ان شراء المشتري يدور
 الشفعة مكرهه بخلاف شراء التاجر بدول رضا المالك كذا في الشراء **قوله** الحاشية مسألة
 بالشراء الفاسد يقتضي ان نفس الاوصاف في الشفعة وان فاته كذا في سائر ما تضمن البيع

التمام للقيام فيه حتى لا يتمكن من نقلها ونقل ولدها الى بلد آخر وصريح ضا بان الزوج من الرجل
 ليس بالزام للقيام حتى يثبت عنه ان يطلعها او يخرج منها وتحقق هذا البحث قد مر فعليك به **قول**
 ولم يجرس حتى يثبت سند من باب يفسر كذا في الشناج وفي الصحاح حيث القوم ضمهم بالضم اذ الصدق
 الخيل او الام قولنا سجدت كذا بمعنى سجد لان الخيل الغنيمه لو كان سببها ما هو سبب للنهي وهو قوة
 المسلمين ووقوع الرعي في قلوب الكفار من وجب اليكول بصرفها واحدا وليس كذلك فان مصرف
 الخمس هو الرسول صلى الله عليه وسلم وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كما نطق به النص
 وهو قول تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فانه لله نفسه وللرسول ولذوي القربى واليتامى
 والمساكين وابن السبيل ومصارف التي المسمول اجمع **قول** والنصرة عند غيره بالاجماع جوابه
 عما ورد على من جعله يوسف امه وهو ان كان من صلب الارض الحرجية فهو حرجي والنصرة من
 حدها رضى الحرجية مع انها عشرية فقال هذا حكم ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين بخلاف
 القياس كذا في الشرح والخصم لا يفسد باجماعهم على النقرة عشرية مع ان كونها بقرب الحرجية على انه
 لا عبوة للقربى لو كان معتبرا لم يجمعوا على ذلك وصحت اجمعوا عليه علم الا لا عبوة للقربى كما لو كانا
 عشرية الى الاجماع لا يجدي نفعا **قول** او يدار الحكم على الحقيقة عند خروج الحارج اى اذ لم يجد
 الارض الذي كان للثمن نيا بما فيه وهو مضمون الخارج سقط اعتبار الحاق وتعلق الحكم بالاصل فاذا
 بطل ما تعلق به فبطل هو ايضا وانما انى بكلمة اولان في التكنة الاولى وهما وذلك لان خارج الراس
 يجيب على الغير للعلل اذا كان صحيحا متكاملا من الاكتساب في اكثر السنة ولا يشترط التمكن في جميع الجواز فلو
 خرج الارض لان التمكن من الزراعة وهو النماء والتدبيرى لو كان الشرط في جميع الجواز لم يلزم ان
 الحراج اصل للقطيع بان الارض لا تصلح للزراعة في جميع الجواز او في بعض الاوقات لا تقبل الزراعة فانما
 ان التمكن في بعض الجواز يكفي لوجوب الحراج حتى قالوا ان الحراج انما يسقط بالاصطلاح او المبيح
 من السنة مقدار ما يمكن ان يزرع الارض اما اذا بقي فلا يسقط **قول** فان عطلها صاها ناعلم
 الحراج هذا اذا كان الحراج موطنا ما اذا كان مقاسمة ولا شيء عليه كما لو عطلها وعشيرة **قول** للثمن
 الظاهر على احوال الناس لانا لو اقمنا به لادعي كل ظالم في كل ارض ان هذا الارض يزرع فيها الزعفران
 قبلها فاضته خارج الزعفران فيكون ظلمنا **قول** لو ترك الانسان به لتعطلت المقابلة الزيادة
 ونزاعها **اجيب** بان الحق في الزيادة العانة فلا يصيب فرد منهم ما يبايع بفوائده فلا تحقق
 فيه كبر ضرره في الفتوى وربما يلحق كثير من الضرر به بالارض لانه حق خاص وهذا كما قالوا في
 المال القديم ان اذ وجد عبد الماسور ثوبا فقبل الغنم بغير شئ وعلاوه بان لو لم يخذ لتضرر بالارض
 بالمقابل لان فيه حق العتاد لا يصيب كل منهم ما يبايع بفوائده ولكن يسقط هذا بما ذكر في الشرح انه
 اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم ثبوته واسبابه فلا امام ان يدفعها الى غيره من اربعة وياخذ
 الحراج من نصيب المالك ويسد البائة له والاشياء اجر واخذ الحراج من الاجرة والاشياء زرعها بنفقة
 من ثبت

المال بالعلم يتكفى ولم يوجد من يقبل ذلك عاها واخذ من ثمنها الحراج وبهذا الخلاف ان كان
 نوع حجر وفيه ضرر ولكن هذا الحاق الضرر بواجب للعتاق كلامه ووجه الاستسكان خلاصته **قول**
 لانه لا تحقق عشر الا بوجوده في كل الحارج هذا السير الى ان خارج القاضية ايضا يكرر لان
 التصرف الثالث لا لا تحقق الا بوجوده في كل الحارج فلا بد وان يكرر كالعشرة **الجزية**
الجزية **قول** ولا تجب نصرة للمقاتلة فيجوز على النفقات ويورد على الجزية ان كانت بدلا عن النصرة
 في حقنا فهو بدل عن القتل في حقهم على ما جازي التصريح في الكتاب على اعتبار الثاني لا يتفاوت فلا يفتقر
 بالشك على ان المصنف قد استأثنا بعد الى ان الجزية انما تجب في معنى الاسترقاق لا في
 كل من الاسترقاق وضرب الجزية على سلب النفس فاذا كان وجوده لكونه في معنى الاسترقاق وطال الاستفا
 كما لاسترقاق فالمتقول عليه هو انما الرضا الذي يملكه الاجماع والحجج التي لا يبعد ابعاض
 يريد به ابطال ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى من سبب خض الدم فكلوا عوضا عن العترة فعارض
 بانها ان كان تجب عوضا عن العترة في حقهم فهو واجب ضامن النصرة في حقنا والمنازاة بوجوب
 النفقات والا لا يوجب الاستفاوت فلما تعارضت الجهتان اصرنا الى ما ورد في عمر رضي الله عنهما
 الجزية على نحو ما قلنا من الضرر من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فحل الاجماع على الثاني ان الجزية
 يشاء الاسترقاق ان لا يستعمل على سلب النفس لان في جميع الوجوه نعم يسقط بان الجزية لو كانت
 النقرة المقابلة وجب لا تصرف الى المقابلة وسجي انما تصرف في مصالح المسلمين كسب النقرة وما القنا
 والحدود ونقض تضاة المسلمين عالمهم وعلماءهم فيه ما يكفهم ويدفع ضرر اراق المعاملة ودرهم
 وايضا النصرة طاعة والجزية عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا على الطاعة **قول** وذلك فتاوى
 الوفد وقلته فلما ما هو بدله وهذا يشك فيما يستحقه والقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم من خمس
 الغنيمه فانهم يستحقونه النصرة لا بالقرابة عندنا مع انهم كانوا سواء في ذلك **قول** وما رواه
 محمد بن علي انه كان صليما دون الجزية الا بركانه ذكر المرأة حيث قال وطامة والجزية لا تجب على النساء
 اجماعا كذا في الكافي وفيه دليل على ان مال الصليح يستوفى فيه الرجال والنساء وسجي التصريح في المتن
 حيث قال انه مال وجب للصليح والمرأة من اهل وجوبه **قول** ولنا ان يجوز استرقاقه فحوز ضرر
 عليهم واعترض بان النساء والصبيان يجوز استرقاقهم ولا يجوز ضرب الجزية عليهم فعلم ان جواز
 الاسترقاق لا يستلزم ضرب الجزية عليهم فعلم ان جواز الاسترقاق لا يستلزم ضرب الجزية عليهم بان
 الجزية لو كانت بمعنى الاسترقاق لوجب المباح بعد الاسلام كما لاسترقاق وهي لا تليق بعده على ما
 والحجج عن الاول ان مال المولى من الجزية من النساء هو جزية نفقة الامام بوضعهما اذ علق
 على الكفار واقرع على المالك انما الجزية التي توضع عليهم بصلح وتراض فالمرأة في ذلك سوية
 على ان المالك لا يبيع بعثه الى يمين خذ من كل حامل وطامة دينار او عدل معاينة الصحابة
 على ان الجزية في مال كان الصليح وضع عليه فعلم ان وضع الجزية بطريق الصليح جاز على الرجال والنساء وهذا

ولعل علي جواز اخذ الجزية بالصالح من النسل فلا بد وفاء الصبي انهم شيع لا بائتهم في حكم
والكلام فيما يجوز استرقاقه علي وجه الاستعداد والتبعية وانما عن الثاني فلان القياس
يقضي كذلك غير اننا تركناه بما روي عن النبي عليه السلام ليس علي المسلم جزية **قوله** وان ظهر
عليهم قبل ذلك اي قبل وضع الجزية عليهم فمنهم من ارجأ الرجل والنساء غلبته للمسلمين في الشرع
واعلم انه استغنى في عصرنا كغارا لاند اذا فحقنا اراضيهم عنوة ووضع الامام علي اراضيهم الخراج
ولم يضع الجزية علي رؤسهم ومع يودون الخراج اذا استرقا منهم الامام بفعله من امره باذنه فعل
يصرون ارتقا وام لاننا جاب بعضهم انهم يصيدون ارتقا وتمسكوا بقول المصنف رحمه الله ان ظهر عليهم
قبل ذلك اي قبل وضع الجزية عليهم ونسألهم وصبيانهم هذا يدل علي ان الامام مالم يأخذ منهم
الجزية ولم يضع عليهم الجزية استرقا منهم وهذا غلط لما مر في الكفاي قوله فاذا دخل الحرم وارتا
بما ان فاسترجا لفساد او وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا اقرض
الترام المقام في دارنا اذا التزم خراج الارض فعند ذلك يلزم الجزية لسنة مستقبل الارض لانه يصير
ذميا بلزوم الخراج فيعتبر المدة من وقت وجوب هذا الكلام وهذا يدل علي ان الجزية يصير ذميا بوضع
خراج الارض كما يصير ذميا بوضع خراج الراس لانه في صيرورته ذميا التزام المقام في دارنا والزام
الكلام الاسلام خراج الارض وخراج الراس في ذلك سواء اذا صار ذميا بوضع الخراج حرم استرقاقه لان
اهل الذمة احرار عند ما ذكره في الكفاي حيث قال ليس للاسلام ان يحول الخراج الموقوف الي المقاسمة
الابرصاء اهل لان في بعض العهد وهو حرام فان فعله جبرا فعزل وولي آخر برباي ضلانه ان كانوا
توما قبلوا الذمة طوعا ابطل حكم الاول ولو انهم قبلوا الذمة فترا قدره لانه محتمل فيه
بين العلماء اختلاف في ارض عينة قال بعضهم عند المسلمين والاداضي فملوكهم
وما وضع عليهم كضريبة بغير السيد علي عبده قال الشافعي زاد عليه والشافعي يقتضيه وهكذا
قالوا في سواء العراق وعندنا هم احرار وارضهم فملوكهم فان كان الامام قال الاول فلان الامام
الابزيع والي كحول من وطبقة الي وطبقة فقتضاء الاول صاه وموضع لاجتها وفتنغذ ولا يكون لغيره
ابطال هذا كلام وهو قهرح بان اهل الذمة احرار عندنا سواء قبلوا الذمة طوعا او قهرا او استرقاقا
الخبر باطل لان قال عليه السلام ثلث انا ختمت عندها من استرقاق قهر العبي من القائل انه اعترف
بحرية الاسترقاق بوضع خراج الراس وول خراج الارض وخراج الراس اصل وخراج الراس
شيع الا بربا في ما ذكره في الكفاي حيث قال وللامام الخيار ان شاء جمع بين الاراضي والخراج فيجعلها
خراجا واحدا والاشاء افراد وكل واحد ان جمع بينهم علي الخراج والاراضي بقدر حال الخراج وعدم
وبقدر الاراضي بالعدل والانتفاء واختار الاراضي يكون خراجا بوضع علي الاراضي بقدر
ولغيرها علي ترسيم لانه قابل المال لكل فيقسم بينهما بالمعصن كن باع عبدا بالثمن فليس له ان يبيعها
علي قدر ثمنها **قوله** الخراج بالاسلام او الموت ينقض عنها وبطل ذلك الذي لا ارضي ان يخلت

وكذا

وكذا ان اهلك الخراج كلها ردت حصتها الي الاراضي ان اطاقت وان لم تطلق بطريق ذلك وان كبرت
الخراج بعد ذلك ردت الي الخراج حصتها لان الطريق للضرورة وقد زالت وان قل ربع الاراضي
فقد حصتها وولت الي الخراج ان اطاقت لم ترق اذا عادت الي المال وان كفل سقطت بعد الاجتهاد
وان هلكت الاراضي بالعرفت لا يجعل حصته الاراضي الي الخراج لان الخراج شيع وعند هذا الاصل
لا يجعل كالبديل بمقابل التبع بل يسقط حصته الاصل هذا كلامه وهو تفسير بما قلنا وانضما لاق
الامام الخراج علي اراضيهم وسكت عن خراج الراس وعند كل ان اهل الروس عن الجزية لا يجوز وجوب
ان يصر في المال الذي عقد والذمة عليه الي الروس والاراضي جميعا فيكون وضع الخراج وضعا
للجزية والدليل عليه ما ذكره في الكفاي حيث قال ولو صالح الامام علي ان يأخذ كل المال من الاراضي وول الخراج
او من جاجهم دون اراضيهم لا يصح لان فيه ايهال جاجهم عن الجزية اذا اظا اراضيهم عن الخراج وذلك
باطل ويقسم المال علي الخراج والاراضي يتبع من لان الشرط بطل وبقي الصلح فصارت كانه اجل البديل
واطلق العقد هذا كلامه وبيربط ان الامام اذا اعطاهم الذمة بمال يأخذ من اراضيهم وسكت
عن خراج الراس وجب الي تقسيم علي الاراضي والروس جميعا وبطل شرط الاضمين اراضيهم لئلا يلزم
ايها الاضمين عن الخراج وان تمسك بقوله وان ظهر عليهم قبل ذلك فباطل لما عرفنا ان خراج الارض خراج
الرأس بل اتوى منه فكان الظاهر عليهم بقوله بعد وضع الخراج كالظاهر عليهم بعد وضع الجزية فلما يصدق
ظاهر عليهم قبل وضع الجزية فلا يصدق قبل ظهور بعد وضعها في حكم الشرع لان خراج الارض لم يخرج
الرأس وبهذا خرج الجواب عن تمسكه بما وقع في الهداية ان الجزية لا يحل من اقامة دية في دارنا الا
باستعراق وجزية وذلك لان الخراج لا كان الجزية في التزام المقام لا يكون التمسك من الاقامة بعد
الخراج تمسكه منها بل استرقاقا وجزية بل هو عيب بالجزية حكما علي ان الامام لما كتبه بوضع الخراج
علي اراضيهم وسكت عن وضع الجزية وتمسكه منها لا يجوز الا باسترقاق وجزية وهو لم يسترقاقهم فنصرف
ما وضع عليهم من الخراج الي الروس والاراضي لانه علي الصلاح كما ذكرنا من الكفاي في صورة الصلح
فكان هذا الاصل دليلا لان لم يكن له بد من الاعتراف بصيرورة الجزية في مباحج ووضع الخراج كونه
التفريق بين غير موضع اعترف الخصم وذلك ان الذمة الحاصلة بوضع الخراج لا ينافي الاسترقاق ولا
جزيتهم وكون الاراضي ملكا لهم **قوله** ومن الدليل علي ان يجوز وضع الخراج لاستيعين كون الاراضي ملكا لهم
وكونهم احرار اما ذكره في المحيط الامام اذا فتح بلدة عنوة وترد بين اليهم برباها وارضهم
بالخراج وبين ان يقسمها بين الغنائين فوضع الخراج علي الاراضي ثم بدال ان يقسمها بين الغنائين فقسما بين الغنائين
فهي خراجية ثم كلامه ولو صارت الاراضي ملكا لجوز وضع الخراج لا يجوز للامام القسمة كالوامر بها عليهم
ايما بقاها علي ملكهم الي هنا كلامه **قوله** وطيف الخراج علي الاراضي عبارة عن جعلها خراجية لا عن وضع
الخراج علي اصلها بمقابلتها والموجب للجزية وكون الاراضي ملكا لهم وهو وضع الخراج عليهم بمقابلتها اراضيهم
لا جعلها خراجية والدليل علي ان يجوز وضع الخراج لتعين كون الاراضي ملكا لهم وكونهم احرار ما ذكره في الكفاي

في الشاهان في كتاب المزارعة عند قولهم ومعاملة النبي عليه السلام اهل بيته كان خراج مقاسمة حيث
قال في تعريف خراج المقاسمة وهو ان يوظف الامام في الخراج سينا مقدرا وحسرا او ثلثا او اربعا
ويترك الباقي لارضه على ملكهم من اقال كان لا يخرج الارض فلا شيء ثم زعم الخصم ان النبي عليه السلام
وضع الخراج على سواد خيبر وهم كانوا عبيد الروا ارضي كانت مملوكة له عليه السلام واستدل عليه
بما ذكره النووي والكافي في باب الحاشاة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عامر اهل خيبر على سطر
ما يخرج منها من ثمر ازرع ونحوه روي عن علي بن ابي طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سطر ثمر خيبر هذه
الاحاديد الثلاثة وبر قال ما ذكره النووي والبيهقي والجميع نفيها، الحديثين واهل الظاهر وصححه
العلماء وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز وثنا ويل هذه الاحاديث على ان اهل خيبر تحت عبوة وكان اهلها
عبيد الله فاما هذه فهو له وما ذكره فهو له وذكر في الكافي ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان لا على
سبيل المصلحة فانه لو اخذ الكل جاز فانه ملكا غنيمته وكنته بين عليهم برقا بهم وارضهم وضيهم جعل
عليهم نصف الخراج بطريق خراج المقاسمة والامام ولي في الارض المملوكة بها على اهلها خراج الوظيفة
والاشياء جعل عليها خراج المقاسمة ووجه الاستدلال انه صرح في النووي انهم كانوا عبيدا له وصريح
في الكافي ان النبي عليه السلام جعل نصف الخراج بطريق خراج المقاسمة فينبغي ان وضع الخراج لا يوجب لهم
احراز **قال** ان لا يوجب في رواية الاحاديث الثلاثة على جواز الحاشاة وليس اصدحا ما ذكره النووي
انهم كانوا عبيدا فاما هذه فهو له وما ذكره فهو له وعليه هذا المكين خراجا والثاني ما ذكره الكافي انه كان
مقاسمة وعليه هذا الثاني بل اهل حرارة والارض مملوكة لهم فخرج الخصم بين الثنا وبين وجع انه وضع عليهم
خراج المقاسمة ووجه عبادة النبي عليه السلام وذلك ضبط اذ كل من الثنا وبين صحيح كوضع جواز الحاشاة
فلا معنى للجمع العجائب كيف عقل عادة ذكر في الكافي من قوله كنه عليه السلام من عليهم برقا بهم وارضهم
وتخيهم والمن بالرقابة عبارة عن جعلهم حرارا وبالارض مملوكة جعلها مملوكة ولهذا لا يصح التسمية على ما
التمسك به في المحط فاعرف الخصم ايضا في رسالته فذكر على انهم لم يكونوا عبيدا له فيخرج صاحب الكافي
في بيانك في القضاة يخرج في حاشية ومحمد ربهما انه ان النبي عليه السلام اقر اهل خيبر على اطلاقهم
وكان يأخذ منهم على وجه الخراج **قوله** بدلا عن العتقة والسكنى **قال** لا دليل على المحصر لجواز ان يكون
بدلا عن العتقة او عقوبة عن الكفر **قوله** ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية فقد نفاهما
عن السلم مطلقا فيفتن عند ابتداء وبقائه وقد يقال معناه لا يوضع جزية على مسلم اذ الجزية
خراج الراس فيجوز خراج الارض وانه لا يسقط بالاسلام فكذا قوله ولا نه وجبت عقوبة على الكفر
الآخر وقد يقال الرقا ايضا يثبت عقوبة على الكفر مع انه لا يسقط بالاسلام وكذا خراج الارض
عقوبة ولا يسقط بالاسلام والموت وجوب الجزية عقوبة وجوبا واداء الايري انما تؤخذ
على الذلة والصغار فيكون اخذه من المسلم ابتداء عقوبة عليه والمسلم لا يتأهل عليه ابتداء بالرقا
فيؤخذ عقوبة من حيث الانسان فاما في حالة البقاء فليس بعقوبة بل بقاؤه اثر الانسان الذي هو عقوبة

والاسلام لا ينافي بقاء اثر العقوبة واما الخراج فغير معنى العقوبة والموت تبعان فلا يصح وضعه
ولا عنه بالشك **قوله** والحديث محمول على المعتد **قوله** لانه قد ثبت حديث معاوية على الصلح
بدليل ذكر المرأة فيه واذ دليل على استوار الرجل والمرأة في مال الصلح فاذا وجب الصلح على المرأة
فلا يلزم على القية الغير المعتد ولي ولا حاجة اليه على المعتد بعد ما حمل على الصلح **قوله** وعلى اعتبار
الثاني فلا يلزم بالشك وبشكل بان الجزية لا تنقوت بالاعتبار الثاني مع ان الاعتبار الاول لم يجب
ان لا تنقوت بالشك **قوله** يحلوا الزيادة بسببهم ان يحلوا الزيادة الجزية بالفتا بسبب لا فاقوة
عليهم مرة ثانية لصا اجماعا لم عليهم **قوله** لانهم تخلوا الزيادة بسببهم اي اذ ياد الجزية بسبب
الفتا الحاصل للموالي بسبب الملك العبيد وهذا يشكل بصدقة الفطر الواجب على الغني عن نفسه بسبب
غناه الثابت بملك العبيد والجاري فانه وجب عليه عن راسه بسببهم من انما يجب عليه عن رؤسهم
فصل قوله لقوله عليه السلام لا تضاعف في دار الاسلام ولا كنيسة قال السارح المناسبة
بين الخضا والكنيسة وجود معنى الضعيف بينهما فان الخضا نوع ضعف ليس في الغل وكذا ابناء
الكنيسة في دار الاسلام ترك الضعيف في الاسلام او في الخضا تغيير عما هو اصل الخلفه في احد
الكنيسة يعتبر عما عليه بناء دار الاسلام هذا لفظه والظاهر ان المقصود من الخضا والعزلة
عن الناس والتعبد في الكنائس كحال الجامع بينهما ضا لهما لتقارنهما في الخيال سابقا على العطف
وهذا اعلى ان يكون المراد بالخضا التبتل اظهر وكذا اذا اراد الحقيقة لانه يستلزم التبتل في التعبد
في الكنائس بحكم العادة **قوله** ذوي القربى **قال** النص لم يفصل **قوله** بان عبارة النص
ان من اقتضى المنع من اصدات الكنائس في القرى فذلك لانه يقتضي اقتضاد المنع على الامصار لانه
معاول باستثناء معارضة شعار الاسلام بشعار الكفر وشعار الاسلام في الامصار يكون كخا في القرى
ودلالة النص بالجملة على عبارة وان كانت من جوهرة عن عبارة نص آخر الا يري ان قوله تعالى ولا تغفل
ان لما كان بالايذاء لا يحرم الثاني فاذ كان علي وجه التعظيم وكذا ما روي عن النبي عليه السلام
ان الله يحب النيام في كل شيء حتى التعلل والزلل لما كان معلولا باصطرام اليمن لم يستقر البديان
اذ كان اصطرام اليمن في البداية باليسري كخا في الخراج الرجل عن المسجد وعن التعلل اذ ظاهرا في
التوضي وله غير نظير وكذا ما روي انه عليه السلام نهي عن البيع قبل القبض لما كان معلولا
على اعتبار الهلاك لم يفسد بيع العقار قبل قبضه لان شفاء عذر انفساخ البيع في اعتبار الهلاك
لندرة هلاكه سيما مدة التسليم الذي يجعل في البيع **قوله** فلا يعارض باظهار ما يحالها **قال** **قال**
في ابقاء القديمة ايضا معارضة شعار الاسلام بشعار الكفر **قوله** بان القياس المنع عن الاصدات
والا بقاء الا ان الا بقاء جاز لجريان التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الي يومنا هذا بترك
البيع والكنائس في امصار المسلمين فحل الاجماع **قوله** لضعف المسلمين اعتقاد بعض ضياعهم عن الميل
الي الكفر اذ ارادوا الكفار الجاه والخسنة او المراد لضعفهم فقرهم اي صونا لفقيرهم عن حقوق الذل انهم

عند اجتماعهم في الكفار في الطرق والاسواق **الحكام المرتدين قول** وهذا لا يجوز تأخير
الواجب الامر وهو يوم **قال قلت** قد مر ان اذا استعمل بمثل ثلثة ايام عن ابي صيغة رحمه الله والي سيف
رحمه الله انه بمثل ثلثة ايام وان لم يطلب **قلت** هذا وجه القياس وفي القياس ان لا يميل وما ذكر
من استحباب الامهال بعد الطلب قبله فذلك استحباب **قول** ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن
النساء وقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وان كان عامالكين يخصص النساء عنه النبي
عليه السلام عن قتل النساء اذا العام والمخاص اذا ادان في حادته يجعل الخاص تخصيصا للعام
عليه ان النهي عن قتل من محرم وقوله من بدل دينه فاقتلوه مبيح والحرام راجع على المبيح لقوله عليه السلام
ما اجمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحلال والحرام اي المحلل المحرم **قول** ولان الاصل الاجزئية
التي اثارها لغيره ليس الى ان قتل المرتد جزاء الارادة وانما فيشكل لان الجزاء لا يسقط بالتوبة
فان الزاني اذا تاب لم يثبت زناه بالبينة او بالاقرار ويقتل المرتد بسقط بالتوبة على الارادة
ولان المرتد بجازي في الآخرة ايضا فلو كان قتل جزاء لم يتكرر جزاء في الآخرة وجوابه ان القتل
جزء الاصل ارفع على الكفر الطاري وبالتوبة بسقط الاصرار الذي هو السبب في الجزاء لعدم سببية
مع تحقق السبب فافترس الموت على الكفر وقتله في الدنيا لا صراحة على الكفر بعد معانته مجازية
الاسلام يعني لفظه كفره فجزاء الآخرة بسبب جزاء الدنيا سبب جزاء فلا يكون من باب تكرار الجزاء
عليه ان جزاء من صرح على الكفر الطاري هو المجموع من القتل في الدنيا والجزية في الآخرة لقاطع
الطريق يقتل في الدنيا ويعذب في الآخرة فيكون جزاءه وهو المجموع من القتل وعذاب
الآخرة وليس كذلك تكرار الجزاء فكذا اصنا **قول** وما كان ما اكتسب ردة فناء هذا
اذا كان ينتقل الى ورثته ولكن اذا كانت له ورثة وقت الموت والمرتد مع غيره لا يتوارثان والقول
باستناد التورث الى ما قبل الردة سبب الموت لا يمكن في كسب الشبهة في الاسلام فلا يمكن فيها كسب
في ردة لان ملك الموت فيه يقتصر على الاكتساب فاستحال ان يستند ملك الوارث فيه الى ما قبل
الاكتساب وفي الكفاة يمكن الاستناد لكسب الردة الى ما قبل الردة نظر الى سبب الملك
وهو نفسه فجعل كالالاكل موجودا هذا كلامه وضيف ظاهر لان نفس المرتد ليس بعلة
بالعلة الاكتساب ذات المرتد سبب محض والحكم وانما يستدل الى العلة لا الى السبب المحض
الذي يخل بينه وبين الحكم علة ولا يلزم تقديم الحكم على العلة وانما باطل **قول** ولا يبيح في
ان يمكن الاستناد في كسب الاستناد لوجوده قبل الردة ولا يمكن الاستناد في كسب الردة لعدم
مها قبلها ومن شرط الاستناد وجوده فلو ثبت فيه حكم التورث لثبت مقتضوا اعلى الحال وهو
عند النساء والمسلم لا يترك الكافر كذا في الكفاة وفيه كذا لانه لو لم يكن لبناء التورث الى ما قبل
الردة لعدم حينئذ وطب لا يعترف في كسب الردة الرجل والمرأة وان لا ينتقل سببها الذي
النسب في حال الحرة والرجل لا ينتقل الى ورثته وليس كذلك فان كسبها لورثتها سواء كان
مسوفا

في اسلامها

في اسلامها او ردها وانما لو كان تورث كسب الاسلام بطريق الاستناد الى ما قبل الردة لزم
وجود الوارث وقت الردة والاصح ان المعنى وجود الوارث وقت الموت سواء كان موجودا وقت
الرد او لا **واما** عدل عنه لدفع شره وهو الحرام في قتل ان القتل لدفع الحرام
بل لفظه الجنابة وهو الكفر بعد معانته محاسن الاسلام ولكن قتل المرتد بعد الزاني المحسن
او الزانية المحسنة والقتل حد الاخص بالرجل كالمجرم قوله ولا قتل الا الحرام قال قلت لا يكون
القتل بالجنابة الغلظة التي صدرت منه وهو الكفر مع محاسن الاسلام اصيل المرأة تقتل
وكذا كل ما لا يثبت في منه الحرام ولو كان القتل لاجل الجنابة لم يتعرف من شيا في منه القتل ومن لا يثبت
منه **قول** وهذا اي كونه حريتا مقهورا تحت ايدينا فهو ذوال مال وملكه لا حربي اسرح باله
قول وان لم يجرى بدار الحرب مرتدا حكم الحاكم بالحق عتقه مبروذا من امهات اولاده وطلعت الديون
التي عليه من نفل ما اكتسبه حاله الاسلام الى ورثته من المسلمين وذكر في الكفاة في كتاب المكاتب
ارتد ولحق بدار الحرب توقف امره قال مات ادي بذل الكتاب من ماله وقسم بين ورثته والعماد
مسلم اسلم ماله اليه وعند زفر رحمه الله لما قرئ كسوة فيودكي كناية من وجب كسوة الحرة هذا كلامه
وانه يوجب القربان بين لحي الحرة والمكاتب عند علمائنا الثلاث ووجه الفرق يحتاج الى مرتد
تأمل **قول** لانه يصير فارا اما اذا كان مريضاً فلا يشترط ان الزوج احد سبب الفقرة بعد تعلق
صحتها بماله فاما اذا كان صحيحاً وقت الردة فله كالا الردة في صحة المرض لكونه سبب القتل
في حقه فيتعلق صحتها بماله اول الردة قبل التمام كما يتعلق بالمرض كذا في الكفاة **قول** ان الفقرة
ثبتت بالردة مع لانه حكم الردة والحكم مع العلة لغيره فان ثبتت الردة وثبتت العلة وهي جازية
فلا يتعلق صحتها بماله ولو سلم ان الحكم يتعقب العلة فيقول للردة حكما يتعلق صحتها بماله ووقع الفقرة
بغيرها فلا بد وان ثبتت الحكم في زمان واحد اذا لا وجه لتقديم تعلق الحكم على وقوع الفقرة ولا كسب
ان سبب تعلق الحكم بماله بعد مرضه هو الزوجية والسبب لا يعمل في حال الرذال وما بعد الردة حال
زوال النكاح فلا يعمل في تعلق صحتها بماله حتى يصير فارا اذا الفقرة لا يثبت الا لوقوع الفقرة بعد
الحق وهما يقع الفقرة بمجرد الردة ووقوعها بعده فثبتت صحتها بماله فلا يثبت تعلق صحتها فلا يصير
فارا ثم ذكر المسئلة من غير خلاف ولكن ينبغي ان لا يصير فارا اذا اريد وهو صحيح عند ابي يوسف
لا المرتد حكم الصحيح عنده حتى يعتنق تبرعاً من كل المال عنده **قول** لانه لا يستقر لحاقه الا بقضاء
القاضي **قال قلت** اذا لم يجرى المرتد بدار الحرب ولم يعص بحقوقه بها بعد فرجع الى دار الاسلام واخذ ماله
وفد عليه الى دار الاسلام لم يجرى لم يجرى على ذلك المالم ياخذ الردة من غير شيء وقبل القسمة والقيمة
بعد ما قلنا كالا القضاء بالحقوق شرط الدخول ماله في ملكه ورثته لم يملك ورثته هذه الصورة لعدم
بالحقوق فلا يكون لهم بعد الظهور **اجيب** بالمنع قال في المسئلة روايتان في رواية يكون المال للورثة
وفي رواية لا يكون لهم ولو سلم فالقضاء انما شرط لفرج جانب عدم الرجوع الى دارنا فيقرر موته

ولما خرج النصارى من بلادهم بالظهور انه لا يرد العود اليه وانما يقتصر موته من حين الحق به الحرب
فيصير ما للورثة من ذلك الوقت قايما اخذ المرتد ما للورثة فبدر عليهم ثم لقا فلان يقول ما وجه
تأخير القضاء في تقرر الحق بدار الحرب مع ان احتمال عوده اليه اقل من احتمال القضاء كسره بعد فوجاه
انه لم يقض الحق بها جازا ان يعتبر الشرع احتمال العود باعتبار وصحة الدليل فيعتبره غير لاحق
فاذا ما قضى الحق فقد انقطع توهم اعتبار احتمال العود شرعا وهذا هو معنى تأكد الحق بالقضاء وهذا
ما عتسل النابض المنقطع ومها في المدة فانزوي بوجوب كد جانب الانقطاع من حينها لما اغتسلت
صار تحكمها عليها بالطهارة فبطل توهم اعتبار احتمال العود تأمل ندر **قول** ان المصلحة بالسببين
اي كمال الاسلام وكسيرة العبد باعتبار السببين الذي وجبت الدين يعني ان الحامل على الكسيرة هو السبب
الموجبة للدين لان للقضاء الدين انما يكون حايلا بين المديون والجهة فالظاهر ان الكسيرة
بدا الدين اللازم عليه اذ هو دفعا للحلال بينه وبين الجهة فتكون الكسيرة ارباب المدعي
وعنايه ومن اعظم الشئ فعله غرامته لقوله عليه السلام العزم بالغنم وقضاء الدين عن امة المدعي
لانه نعمت بالحق من قبله فباعتبار غنيمته لم يرفع ذلك العزم فخرج الاستدلال به للحديث المذكور ثم ذكر
في الدين ثلث روايات وذكر في الذمة الواجبة في مال المرتد الذي رجل فظا بعد الادعاء ورواية
واحدة بخلاف هذه الروايات الثلث برده صاحب قال ويقضي الديون التي لم تزد في حال الاسلام
في حال الاسلام وما لم تزد في حال الرد وما الكسيرة حال ردته وهذا روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
وعنه يبدأ بطلب الاسلام قال لم يفتد بك يقض من كسب الردة عنه كسيرة ابيه اعلم بالغير في الدين
وغيره من المديون اللهم اذ انبثاق الدين تؤخذ من كسب الاسلام فاذا لم يقض ما يؤخذ من كسب الردة
فحينئذ يوافق ما جاء عن ابي حنيفة رضي الله عنه من الدين يؤخذ من كسب الردة ولكن قوله والدين في مال
الدين في حال الاسلام خاصة بآياه اذ لو اصد من دين الردة اذ لم يقض كسب الاسلام لم يبق الا
كسب الاسلام كما يشعر به قوله خاصة فتأمل **قول** ويرثها زوجها المسلم ان اردت وهي مريضة ثم ماتت
او حلفت بدار الحرب لعدة ورثها زوجها **قول** والمرتبة كسبها لو رثتها لانه لا حرج بانها لم توجبت
النفق **الحديث** اما اذا فلا مال للنساء والحرثيات تصرفها كمال الرجال الحرين مع انه لا حرج بانها حتى
لا تقتل الا اذا اقبلت ولو كانا بالكنى ذوات واي واما ثانيا فلان تورث المسلم من المرتد باعتبار
الحيا قبل الردة به من الموت لا قضاء به اليه لا يمكن الاستثناء في حق المرتدة لان ردتها لا تقضي الي موتها
لانها لا تقتل ويروى الاستثناء ولا يمكن التورث لا لقضاء اليه تورث المسلم من الكافر ولا تورث من يهاذكو
في الحاشية بان ردتها تقضي الي الموت في الجملة بان الحيا بدار الحرب وقضى الحيا لم يجرها فبعد التسليم لثاني في كسب
الردة لعدم اكمال التورث فيه باعتبار الاستثناء الي ما قبل الردة لعدم جهته وذكر في الحاشية الاخرى
لا يقال فيه تورث المسلم من الكافرة لان بعض احكام الاسلام في حق المرتدة هو وجودها في حيا على الاسلام
لما لم تنقر فلا يقضى له بطلاق اسم الكافرة في قول لا يرث المسلم الكافر لا خلاصة المرتد باسمه هذا كلامه **الحديث**

اذا الرجل المرتد لا يرث من الورثة المسلمون ما اكتسبه في حال الردة وهذا الذي يقضي ان يكون كسب
الردة ايضا مورثا لان بعض احكام الاسلام باقي في حق الرجل ايضا لانه ايضا يجب على الاسلام
بالقتل ولا ية اقوى من الجلبه بالجنس وليس له متقرة ايضا واما ثانيا فلان المطلوب اثبات ان
كسبها لو رثتها والدليل يوجب ان لا يكون كسبها قايما ونظام ان الغنم كونه قايما لا يوجب انتقال
الي ورثته سيما عند وجود ما يمنع التوارث وفيه اختلاف الذين **قول** ويرث زوجها المسلم ان اردت
وهي مريضة وقد يقال فيه تورث المسلم من الكافر ولا تورث مع اختلاف الذين **قول** لقضاء
ابطال حقه **قلت** في هذا اشارة الى ان الفرق بين الزوجين كما يقع بارتراده يقع بارتراده
ايضا وقد افتى بعض المتأخرين ببقاء النكاح عند ارتداد ما كسبها لانه في ابطال النكاح بطلانية
من النسك اذ لم يوافقها الزوج واراوت الزوج بخيره **قول** لانها لا تقبل اشارة الى ان
ارتداد ما لم يعتبر مفضيا الى الموت من حيث انها لا تستحق القتل وان يرد ما ذكر في الحاشية من
ان ارتداد ما يقضي الي الموت في الجملة بان لحقت بدار الحرب وقضى بها **قول** ولا يجب له الولد
الاولاد ويتبعون الاباء في الدين والاجساد يتبعون الاجداد فيه لقوله عليه السلام كل مولود منكم
فابواه يهوداء وينصره ويمجسانه فالاتباع على منافاة الدليل وانما صير اليه في الآثار الامهات نفسا
فبقى من عدايم على ما قصه الدليل ولانه لو جاز استتباع الاجداد الاجناد لما حاربت طرية على كافر
بل يجيرون على الاسلام لانهم مردون اذ هم اولاد آدم وحواء عليهما السلام واذا كان كذلك كان الولد
مرتدا تبعا لابويه حكما وضرورة لا حقيقة ولهذا يجبر على الاسلام بالجنس اذ كان بالغ الا بالقتل
لان ارتداده لم يكن عن اعتقاد بل كان بطريق الاستثناء فلا يستوجب القتل وما ثبتت
ضرورة يكون غدا فاما وراة الضرورة ولا ضرورة في حق ولد الولد فلا يظهر رددة الولد في حق فلا
يجعل مرتدا تبعا كذا في الكافي وهذا من شكل لما ذكره النوادر ان الزوجان اذا ارتدوا بدار الحرب لحقا
بدار الحرب مع ولد صغير لهما فاقاما الى دار الحرب فولد كذلك الولد كما بعد ما كسب ثم ظهر المسلمون على
ولد الولد فهو يجبر على قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد بن ابي حنيفة عليه في قول ابي يوسف رحمه الله
لان هذا الولد ما كان مسلما بجنسه وانما يثبت بحكم الاسلام له تبعا فهو والمولود في دار الحرب
بعد ردته سواء وهو يقولان قد كان هذا الولد محكوما بسلامه تبعا لابويه او ولد الاسلام
والولد يتبع ابيه في الدين فاذا كان الاولاد تبعا في وقت ثبت لولده حكم الاسلام فيجب على الاسلام
تكاليف ماله وولده في دار الحرب بعد ردته لان هذا الولد لم يكن مسلما قط هذا كلامه فاذا ذكر الشيخ رحمه الله
من ان الردة ثابتة لاب بطريق الضرورة لا يظهر في حق الولد يقتضي ان لا يفتقر ولد الولد الذي
ولد بعد الردة في دار الحرب وولد الولد الذي ولد في حال الاسلام ثم وقع رددة الابوين ثم الفتح ابدار
لارب مع ولد حيا عدم سيرة الردة اليهما لان كلا منهما ولد من صار مرتدا تبعا لابويه لا اعتقاد او قد
فرق الشيخان بينهما حتى اجبر الاول على الاسلام دون الثاني والنفق المذكورة يقتضي استواءهما في ما

ولد الولد مرتدة في الصورة لان الاب مرتدة المتصورتين فلا يبعد والى غيره والله اعلم **قول**
 بخلاف المرتدة حيث يصير فإرادة كونه تفتح القتل كالمريض يوجب تعلق حق الوارث
 به فيقع القصد الى ابطال الردة فيرد قصده اليه ويجعل النكاح قايما بينهما ما زالت في العدة
 وهنا بحث وقد ذكرنا ما حاصله ان الموجب لتعلق حقها به هنا انما هو الزوجية وحال
 الردة حال زوال الزوجية والسبب في حال زواله لا يعمل فلا يتعلق حقها به فلا يكون
 قايما اذا انفار مبتنى على تعلق للفق ولا يتعلق حقها هنا بعد الردة فلا يثبت الفرار بوضعي
 ان تعلق حقها به ان كان قبل الردة او حال الردة او بعدا للسبيل الى الاول اذ الحق
 انما يتعلق بعد تحقق سبب الموت وسببه هنا هو الردة لا فضاها الى القتل فكانت كالمريض
 فلا يتعلق حقها به قبلها كما لا يتعلق قبل المرض ولا الى الله لان حال الردة حال زوال النكاح الموجب
 لتعلق والى الثاني حال زوال النكاح الموجب لتعلق والى الثاني حال زواله لا يعمل كونه موجودا في
 فلا يثبت به ما لم يكن ثابتا ولا الى الثالث لانه لا نكاح بعد الردة والموجب لتعلق حقها به هو
 النكاح وان منعه فالحق بان ردة يبطل حقها بعد تعلقه مما يحتاج الى مزيد تأمل **قول** كالاستيلاء
 لانه لا يتحقق حقيقة الملك وحقه في مال اقوى من حق الاب في امه ولده واذا يكفي لصحة الاستيلاء
 فهذا الحق كذا في الكافة وفيه نظر اذا الاستيلاء في جانب الابن حقيقة الملك لا المال من حق الملك
 او المصحح للاستيلاء هو حقيقة الملك او حقه حتى قدروا ملك الابن قبل الاستيلاء ولو كان
 مال الاب من حق التملك كافيلا لافقده وقد تحققت في النكاح وقول الشيخ وذالك في صحة الاستيلاء
 يشعر بان صحته باعتبار ما للاب من حق وليس كذلك لما ذكرنا انه ليس للاب في مال ولده حق
 الملك بل في حق التملك وقول هذا اقوى من حق الاب في امه ولده يشعر بان مال في حق الملك ذكروا
 خلافه من حيث ما عرف في غير موضع **قول** وقام الولاية اي الطلاق لا يقتضي الى تمام الولاية فقد صح
 طلاق العبد مع قصور ولايته وصورة فيما اذا ارتد امساكها كذا في الوفا فرض الصورة هكذا
 جوابا عما يقال اذ وقعت الفرق بالارتداد ثم بعد ذلك كيف يتصور الطلاق من المرتدة فاجاب
 بان يحتمل ان يوجد الارتداد ولا يقع الفرق به كما لو ارتد امساكها او لكن ذكر في المحيط ان الفرق
 التي يقع بالارتداد من الفرق التي يقع الطلاق بعدها فكان طلاق المرتدة واقعا بعد الفرق بالارتداد
 ولا حاجة الى الصورة المذكورة فكان فرض الصورة هكذا على تقدير تسليم ان الفرق الواقعة
 بالارتداد مانعة لوقوع الطلاق **قول** لانه يعتبر المسئلة ولا ملة لان حل الذبيحة يقتضي مسئلة
 شئ من الكتاب وصحة النكاح يقتضي مسئلة لومات من عليها يرد من كان عليها فذكر النكاح
 وير عليها والمرتدة ليس له ملة يتلقى من الكتاب حتى يحل ذبيحة ولا ملة يقرن عليها ويدينون التوارث
 بها حتى يصح النكاح كذا في الشرح وفي الكافة لامة للردة فقد ترك ما كان عليها وهو غير مقرر على ما
 استعمل اليه وليت شري ما وجه اشتراط ملة يقر عليها وان تأثيرها في صحة النكاح ولقوانها في فساده

بل المؤثر في الصحة والفساد انتظام المصالح وجود او عدمه وان كان الانتظام هنا لافات باعتبار
 الجبر على الاسلام بالقتل والمبني على عدم جواز تقديره على ما انتقل اضيف فيه النكاح الى انتفاء
 المسئلة **قول** لان الاهدار يلحق الاعتبار بشئ بان الوقتية مع تذكر الثابتة عند سعة الوقت
 يفسد ولا يبقى معتبرا شرعا بل يلحق الاعتبار بصيرورة المؤديات سنا وكذا البيع ربما ينفقه
 فاسدا ثم ينقلب صحيحا اذا زال المفسد قبل تقرر كالموت كالموت بالبرية المجلس ينقلب جائزا وكذا اعتبارات المرتدة
 ثلثة ايام والبيع بالبرية يفسد فاسدا ثم اعلم بالبرية المجلس ينقلب جائزا وكذا اعتبارات المرتدة
 يتبدل بارتدادها ثم اذا اسم يصير معتبرا حتى يعود ثوابه في بعض الروايات كما ذكر في شرح الاورد
قول فلا يعود حكم الجنابة الاولى وقد يقال فكيف يعود حكم الملك الاول فيما اذا الحق المرتدة بال
 الحرب وحكم به ثم جاء سلبا حيث جاء ياخذ بالقضاء او بالرضا واخذ من ماله في يدوارته وجواب
 ان الجنابة وقعت في العصة التي كانت له قبل الارتداد وانها قد بطلت بالارتداد والمك
 بمحوقه بدار الحرب بالكلية فاهدرت الجنابة الواقعة فيها والمهر لا يلحقه الاعتبار والعصة
 التي حدثت له عصة اخرى يقع فيها الجنابة فلم يعتبر ذلك الجنابة في هذه العصة كما ان
 الطلقة الواقعة في حل ينعدم بزواله وان حدث حل اخر صيانة الزوج الثابتة على ما عرف
 فاما الملك فهو انه زوال حقيقي لم ينزل حكما لقيام الوارث لم مقامه حتى قيل ان ملك الوارث
 غير ملك المورث حتى يصير معزورا بشرائه ويرد بالغيب ويرد عليه في ثقي كان الوارث قايما مقامه
 وكان الحال على حكمه فاذا جنى بالرجوع سلبا خرج الوارث من البنين وخرج المورث ما وجد
 في يده كان غاب عن ماله ثم حضر وهذا لان الملاك المخلف كلا هلاك والمرتدة ملك بالنسبة
 الى ما ورثه الوارث منه هلاك المخلف فيجعل في حقه كالحق غاب عن ماله ثم حضر لا يقال
 اذا كان في حكم الحق لم يقتض ما ورثه فراه ولده لانها لا يورثان فلا يخلف الوارث فيها حتى
 يعتبر حيا في حقها بخلاف العصة فانها بطلت مطلقا وحيث لم يعود ارثه مقامه فيها لعدم كونها
 مورثة والباطل لا يلحقه الاعتبار فمدر ما كان باعتبار ما وبني الجنابة وصارت كغير الباطل
قول ان الصبي يعتبر الاهلية قلبت كان اراد بالصبي هذا الانقضاء هو كون التصرف بحيث
 يترتب عليه حكم والا قرب تصرف يؤخذ من الاهل بصفة الفساد كالربوا والبيع بشرط العقد
 نعم الاهلية لا يكفي للصبي اذا لا بد من الحلية حتى لا يصح بيعه لحره والفائدة حتى لا يصح بيعه المذموم والولد
 مفرد عن القن لعدم الفائدة اما مع القن فيصح لفائدة انقسام القن فكان اراد ان الصبي يثبت
 الى المتصرف يعتبر اهلية لا غير والامر كذلك اما الصبي مطلقا فيعتبر الاهلية والحلية والفائدة
 جميعا والله اعلم **قول** لكونه مخاطبا ولخطاب يستدعي الاهلية وان كانت الاهلية لا يتوقف عليه
 حتى ان الصبي العاقل يستاهل للتصرف الدارين بين الضرر والنفع ولا خطاب له **قول** كالخلى
 يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويؤثر ويتوقف تصرفه لتوقف حاله من القتل والاسترقاق والمن

كذلك الكافة فان قلت لاني اذا دخل دار الاسلام بغير امان ثم فخذ يصير اسيرة ايدنيا وقدرة
التصريح بعدم جواز المن على الاسارى اجيب بان المراد بالمن الذي نقض عليه بعدم جوازه من هو
ان يرا او الاسير المدار لطلب مجانا والمراد بالمن الذي نقض بجوازه هنا هو ان يترك حر اذمة المسلمين
بوضع جلابة على راسه هذا جائز كما نقض عليه في الكافة فيما تقدم حيث قال وقتل الاسيرى ان
وان شاء استرقم وان شاء تركهم احرار اذمة للمسلمين كما امر الامر للقرب والمتردين
ولا يجوز ان يدرهم الا اذا اراد ان يدرهم لان فيه تقوية لهم على المسلمين هذا كلامه **قول** فلا يباي
بما يشوبه لان المنظور اليه في الصفات الموضوعات الاصلية الا يرى ان ذابثت اذا جعل
سما بغيره والنبعية فيما يخص نفقا فيما يشوبه ضرر كذا في الكافة وانما شكل اذا الضمير
ربما ينبع وليد الكفر وان ضرر محض فامنع قوله والنبعية فيما يخص نفقا لا يشوبه ضررا لان
يقال الاصل في تبعية الولد الثاني ثبوت النسب وان محض ما سواه باي فلا يعباه ولكن هذا
لا يتأتى في تبعية الواحد والدار والكان والكفر كما يثبت في تبعية الولد يثبت بتبعيةهم ايضا
قول فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة ذكره الدين ثلث روايات عن ابي حنيفة رضي الله
عنه احد بان دين الاسلام يقضى بكسب الاسلام ودين الردة يقضى بكسب الردة والثانية ان يبا
بكسب الاسلام فان لم يقض بكسب الردة فبأنها يبا بكسب الردة فاذا لم يقض بكسب
الاسلام وذكره الدية رواية واحدة في الف للروايات الثلثة في الدين جعل الدية التي وجبت عليه
في حال الردة في مال اكتسبه في الاسلام خاصة فلا يعرف له وجه والله اعلم بانصواب **قول**
ولنا ان هو ابن ثمان وخمسين وقال للنسي اسلم وهو ابن سبع وستين سنة وما هو ابن ستين
وذكرنا لوقد اذ اسلم وكان ابن عشرين سنين وذكر القتيبي انه اسلم وكان ابن ستين سنين **قول** وهو النبي
اسلامه واخبره بذلك شهرته قال سبقتم الى الاسلام طراغاما ما بلغت او ان قيل التمسك
باسلام علي ربه ونقيح النبي عليه السلام اسلامه عما صح في احكام الدنيا شكل
لان لم ينتقل الى صح في احكام الدنيا والظلال فيه ولا خلاف في احكام الآخرة وفي الكافي
فان قلت ذكر مطلقا فانصرف اليها اي انصرف تصح عليه السلام الى حكم الدنيا وحكم الآخرة قلنا
في حكاية حال ولا نعلم لها واحكام الآخرة مرادة فلم يرد غير هذا كلامه وفي بحث لظهور ان ما روى
انه عليه السلام صح اسلامه على رضي الله عنه ليس من حكاية الفعل في شيء بل نقل الحديث بالمعنى على خواتم
النبي عليه السلام عن بيع الابن ونبيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض ونهى عن الربا والدينية وكل
ذلك عام مع التمسك بجملة خلاف ما روى انه عليه السلام باع المديرة فانه حكما فعل عليه السلام
حيث لو روى اجاز النبي عليه السلام بيع المديرة مع التمسك بما جاز بيع المديرة المطلق والمقيد وذكر ان
قول الراوى صح اسلامه على رضي الله عنه معناه قال اسلامه صح ونهى عن بيع الابن قال لا يتبعوا الابن ونهى
عن الربا قال لا يتبعوا متفاهم فلا ولا يشبهه التفاضل **باب البائة** **قول** فيدار على

القيتيبي

الدين ضرورة دفع شره ولا يلزم قول كذا في الخارج ان نقالهم حتى يقاتلنا لان معناه ان يرموا
على القتال باي وجه والتحرر عن اهل العدل **قول** والمروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه من لزوم السب
حيث قال لو اصر من اصحابنا كن مجلسا من اجلاء من بينك فهو محمول على ما اذا لم يكن له اسام
يقتل القتال فان دعاهم الامام ايام وعنده غناء وقدرة لم يسعه التحالف لان طاعة الله واجبة
عليه وما روى ان ابن عمر خرج جماعة من الصحابة فعدوا من الفتنة محمول على ما اذا لم يكن لهم قدرة
وغناء وعليه يجب ان يحل جلوس على رضي الله عنه في البيت عن اعانة عثمان رضي الله عنه
حين ارادوا قتله **قول** لانه يبيع الكراع لان حبس الثمن انظر وايسر قلت وقد يشك الفرق بين
الامام الذي يحفظ مال الباغي وبين الذي يحفظ مال المفقود حيث لا يجوز لبيع مالا يتسارع اليه
الفساد عما سائيك في الكتاب نصا ويجوز للامام ان يبيع الكراع باعتباره ان ولاية حفظ مال
وحفظ الثمن ليسوا وانظر كما ذكرها **قول** لانه لا منعة فيه في حق الشارع يشك في ان قطع
الطريق لا يتحقق الا بالمنفعة مع انه محارب مع الله سبحانه وتعالى كما يدل عليه قوله بخارون الله
فلو لم يتحقق المنفعة في حق الشارع وجب ان لا يشترط المنفعة لتحقيق المحاربة معه لتعذر
استراط ما لا يجتمع مع شروط **قول** وانما يكره نفس بيع السلاح لا بيع مالا يقاتل به الا
بصفة الا يرى انه يكره بيع المعارف ولا يكره بيع الخشب قلت هذا يشترط ان يبيع للمدبرين
اهل الفتنة جائزة لانه لا يقاتل الا بعد المنفعة وقد مثل في الكافة لما لا يقاتل به لصنعة بالحديد
ولكن ذكر المصنف رحمه الله ان بيع الحديد من اهل الحرب مكروه حيث قال ولا ينبغي ان يباع السلاح
من اهل الحرب ولا يجرى اليهم الى ان قال وكذلك الحديد لانه اصل السلاح هذا لفظ فلو لم يفرق في
حق الطرفين بين السلاح الذي يقاتل بعينه وبين مالا يقاتل به الا بصنعة بالحديد وقرى بينهما
في حق اهل البغي ووجه الفرق ليس بنظام والقياس على بيع المعارف والخشب غير صحيح لان الخشب
لم يتعين لصنعة المعارف واما الحديد فلم يوضع في الاصل الا لخذ السلاح منه ثم غاية ما يمكن ان
يقال فتنة اهل اشد من فتنة اهل البغي فاطرنا التفرقة بينهما بان جعلنا بيع السلاح مباح
ما هو اصل للسلاح مكروه هاهنا في حق الطرفين وفرقنا بينهما في حق الباغي فجعلنا المكروه بيع السلاح تمام
دون بيع ما يتخذ منه السلاح بالحديد واما دعوى ان الحديد وضع لخذ السلاح فتعوز كيف ولو وضع
منه الفل والسلاسل وبعض الآلات الزراعية ويتخذ منه ايضا الاواني **قول** وهذا يخرج الصنب
اي لا يجوز بيعه ولا يجوز بيع الصنب لم الفرق لابي حنيفة رضي الله عنه بين هذه المسئلة وهي كراهة
بيع السلاح من اهل الفتنة وعدم كراهة بيع العصير عن يتخذ منه فخرا ان المعصية هناك ان يتبع
العصير وهذا يقع بتعين السلاح وقيل الفرق الصحيح ان الضرر هناك يرجع الى العامة وهناك
الى الخاصة كذا في الفوايد النظرية **كتاب القبط** **قول** وهو المروى عن عرو عن ابي حنيفة
ان رجلا قال وجدة مفقودا فاني تيت به عرضي الله عنه فقال عسى العويرا بوسا هر حر

ويعقبه علينا وروى عن علي رضي الله عنه ان من بيت المال كذا في الكافة **قوله** معناه
اذ لم تنزع الملقط شيئا مما اذا ادعاه الملقط مع رجل آخر سلم او ذمي فالقول للملقط سواء
كان مسلما او ذميا اذ التزجج والابا ليداما اذا ادعاه خارجا بان احدهما مسلما والاخر ذمي فاعلم
احق ترجيح الاسلام **قوله** وقيل يثبت عليه بطلان يده ويشكل على هذا القول ما اذا ادعى مسلم
مقيم في دار الحرب صغيرا من الشيعة ان ابنه منها وصرفته يثبت النسب النكاح والاسلام
لو كان عليه سيما المسلمين حكم تحريمه والا فهو مسلم تبعا لابويه ويكون فيها للفاخين لان قولهما
لا يعتبر في بطلان حق الفالخين اذ حرم يثبت بالاستيلاء قبل دعواه فلا يبطل حرم بقولهما
كذا ذكر في الكافة في فصل المتفرقات من كتاب السير فبناك لا يحكم بحرية الولد في ضمن ثبوت
نسب من المسلم **قوله** قيل يصح قياسا واستحسانا لانه ادعى شيئا هو في يده ولا منازع له ولا يبطل
بالاخذ بخلاف غيره لانه ادعى شيئا لا يدعيه وله منازع وفيه ابطال حق الملقط والاصح انه على
القياس والاستحسان وجه القياس انه متناقض انه زعم انه لقيط في يده ولست لا يكون لقيط
وجه الاستحسان انه يلتزم حفظ ونفقه لهذا الاقرار وهذا الالتزام يعرف من عاقبة هذه
الولاية والتناقض لا يمنع دعوى النسب كما اذا كذب الملاعن نفسه لان سبب خفي فربما يشتب
عليه الاخذ بالابتداء فيظن انه لقيط ثم يظهر انه ولده **قوله** ووصف احد ما علامته في جسده فهو اول
وقد يحتاج الى الفرق بين هذا وبين اللقطة تتنازع فيها اثنان ووصف احد ما علامته فانه لا يفتق
لواصف بل اذا تفرع الواصف يحمل للملقط ان يرفع اليه ولا يلزم وهذا يلزم وجه الفرق
انه اصابة الواصف يحتمل ان يكون باعتبار انه ابنه ويحتمل ان يكون باعتبار انه راى في يده
غيره والمحتمل لا يصلح سببا الاستحقاق وهو الدعوة حتى لو تفرد بدعوى اللقيط قضى له كما لو اقام
البينة فيعتبر الواصف لترجيح فاما في اللقطة فالدعوى ليس بسبب للاستحقاق حتى يترج
الوصف فلو اعتبر اعتبره لاصل الاستحقاق وهو لا يصلح سببا للاستحقاق كذا في الشرح
قوله اختلفت الروايات في رواية يعتبر المكان في الفصلين لانه سبق من يده الواحد والظاهر
يدل عليه فالمسلمون لا يصغرون اولادهم في البيعة واهل الزمة لا يصغرون اولادهم في ساجدة
عادة وفي رواية يعتبر الواحد الفصلين لان تبعية المكان لا يعتبر عند عدم يد معتبرة
الا يرى ان من شئ واحد اباويه لا يحكم بالسلام باعتبار هذا فكذلك هنا مع بدل الواحد لا يعتبر
المكان لانه كالباب في حق لقيامه بترتيب وفي رواية انما كان موجبا لسلامه يعتبر ذلك لان
السلام يصلوا ولا يعلى وفي رواية بحكم بدية وعلامته كما لو اختلط مراتقا لعلى الكفار يعتبر الذي
والعلامات للفصل كذا في الكافة الا ان يقيم البينة انه عبده لانه ثبت دعواه بالحنة
وثبوت حرمة بل اعتبار الظاهر والظاهر لا يمارى من البينة فان قلت كيف يقبل هذه
البينة ولا حتم عن اللقيط لان الملقط ليس بولي فلا يكون خصما عنه فيما يضره قلنا

الملقط خصم باعتبار يده لانه يملك عنه ولو علم انه احق بحفظ لانه لقيط ولا يتوصل المده
الى استحقاق يده عليه الا باقامة البينة عارقه فلهذا كان خصما عنه كذا في الكافة فان قلت فيمنع
ان يقبل البينة على بدعة من يد الملقط لا على الرق كالمراة نعم البينة على الطلاق على الوكيل بنقلها حيث
يقبل في قصر يد الوكيل لانه الطلاق اجيب بان في مسئلتنا ايضا لا يقبل البينة الا في الاستماع
من يد الملقط لما انتزع من يده صار في يد المدعي فيحكم برفقه بدعوى ذي اليد كما لو ادعى رقه وهو في
يده اعتبار الظاهر والظاهر لا يمارى من البينة يدعي ان الرق يثبت بالبينة والله اعلم
كتاب اللقطة قوله لان الاخذ على هذا الوجه ماذون شرعا خلافا لبعضهم لقولهم ضالة المملوك
النار اى ليهي قلنا الوعيد محمول على من ياحذه الا على قصد التعريف للدلالة على جواز اصل
بقصد التعريف **قوله** حان الصباغ ضاع الشيء ضبعه وصباغا بالفتح هلاك شيئين والضيعة
ان ورمين والضياع بالكسر جماعة **قوله** وله ان التقدير بالول ورد في لفظه كانت مائة درهم وفي حيث
العبارة لغوم اللقطة لخصوص ما ذكره **قوله** بخلاف الفضولي لثبوت اى ثبوت الملك بعد الاجارة فيه
قلت بل يثبت الملك للمشتري في بيع الفضولي قبل الاجارة فيه لكن موقوف لابائنا ولهذا يبيع اعتاقه
ويوقف بوقف الملك لو لم يكن الملك ثابتا قبل الاجارة لما صح اعتناقه اذ لا يملك لابن آدم اية
اليه في الكتاب حيث لهما ان الملك ثابت موقوف بصف مطلق موضوع لا فائدة للملك ولا ضرر في عا
فيوقوف الاعتاق مرتبة عليه وينفذ بنفاذه فكلما اراد بقوله ثبوت بعد الاجارة ثبوت بقاؤه كذا يحتاج
الى بقاء المحل ثبوت اصل الملك يحتاج اليه ثبوت ساقه ايضا **قوله** ولنا انها لقطه يتوهم ضياعها وقولنا
هذا التعليل في الف ماردى عن زيد بن خالد انه جاء رجل الى رسول الله فسال عن ضالة الابل
فقال نعم ما لك فلما معها سقاؤها وحذاؤها وعملها ترو الماء وتاكل الشجر حتى يلقاها هاربا كذا في المصابيح
ومع الحديث ان الابل مامون عليها ان ينقطع مع الحفا والظا لانها تقوى على السير الدائم والظا والجماعة
قوله اصل الملقط ان يدفعها اليه وفي المبسوط ان صدق فدفعها اليه ثم اقام الاثر البينة انما لا فائدة
ان يضمن الملقط اما بعض التصديق يورى بالرفع اليه لان الاقرار حجة في حق المقر والاقرار لا يمارى
بينة الاثر لان البينة غير حاجتها متعدي فيثبت الاستحقاق بها الذي اقام البينة وتبين ان الملقط
دفع ملكه لا غير بغير امره فلهذا ان شاء ضمن وان شاء ضمن الملقط بدفعه فان الملقط يرجع الى المرفوع
اليه لان وان صدق باصابة العلامة فقد كان ذلك منه اعتمادا على ظاهره ولا يقال به حكم بخلافه والمقر اذا صار
مكذبا في اقراره يقطع اعتبار اقراره كالمشتري اذا اقر بالملك للبايع يستحقه ان من يده رجوع على البايع بالتمسك كذا في الزم
قلت الرواية منصوصة بان المشتري اذا اقر بالملك للبايع صح حكمه المستحق المبيع خريده بالبينة ثم وصل اليه
بالاثر او البينة يورى بالرفع لا بالبيع بخلاف ما اذا لم يقر بملكه صح حكمه حيث لا يورى بالرفع اليه وان
صار مقر بالملك له في ضمن الاقدام على الشراء يبطل بطلان الشراء فاما الاقرار صريحا فلا يبطل بطلان
الشراء فيؤخذ اذا وصل اليه وحده ما ذكره من ان الاقرار بالملك لغيره صريحا يبطل بتكذيب

المقر بالحكم بالبيت وجب ان لا يؤمر بالدفع الى المقر اذ اوصل الى يده بسبب من الاسباب
وحديث يوم علم ان الاقرار لا يبطل بالحكم بالبيت لغير المقر واما الرجوع بالتمسك بالبيع فليست
البيع لا يبطل الاقرار بتكذيب الشرع **قوله** لم يعرفها سنة وقام الحديث فان جاء صاحبه والا
فشانك بهما ثبت من صدقة او اكل **كتاب الاباق قوله** فله عليه جعل هذا مسئلة تجتبه وهي
انه اذا قال لغيره ان عيدي قد ابق فان وجدت فخذ فقال المأمور نعم ان المأمور وجد على مسيرة
ثلثة ايام فاحظه فزده على المولى فلا جعل له وذلك ان المولى قد استعان به في رد الاباق وقد وعد
الاعانة والمعين لا يستحق الجعل **قوله** ومنهم من اوجب دوها فقال محمد بن ابي اوانه عشر درهما
وقال محمد بن ابي اوانه عشرة دراهم وقال محمد بن ابي اوانه عشرة دراهم وان اخذه خارجا
من المصنف اربعون درهما وقال ابن مسعود حين قدم رجل بايق من القوم فقال للقوم قد اصاب
اجرا وجعلنا ان شاء الله كل راس اربعون درهما فاخذنا باجماعهم في ايجاب اصل الجعل فرجنا
قوله ابن مسعود مقدار له لانه قال في مجلسه وشتر منه ولم يتكلم احد فان قيل ينبغي ان يوجد
بالاقل المتيقن لا بالاكثر المشكوك قلت الغالب يؤخذ بالاقل لان التوفيق ممكن بان يجعل قوله من
افتح بالاقل على ما اذا رده من دون مسيرة السفر عما راف ان قوله ان اخذه في المصركانية عما دون
مسيرة السفر **قوله** وان اخذه خارج المصركانية عن مسيرة السفر ولان تعيين مقدار بالبراي لا
يكون فلا طريق لما ثبت عنهم بالفتوى الا التمتع فكان كلما منهم روى عن النبي ع ومثبت للزيادة
من الاضبار عند التعارض اولى فلذا اخذنا بالاكثر كذا في الكافي وفي حديث اما اول فلان قوله
من افتح بالاقل اذا كان محولا عما اذا رده من دون مسيرة السفر ولا يخفى ان فتواه في مختلف
فوجب الاخذ بالاقل وانما ما اخذتم به في دون مسيرة السفر بل ما اخذتم بفتواه اصلا حيث
ما اوجبتم قدر امتنا بل توجبون ما يخصه من اربعين درهما واما ثانيا فلان الآثار اختلفت
في مقدار ايام النحر وتكبيرات العيد وتكبيرات التشريق مع ان علمائنا اخذوا فيها بالاقل على
ما وقع التصريح به في تعليقاتهم غير ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله اخذوا بالاكثر في تكبيرات التشريق
احتياطا في باب العبادات فاما في غيرهما فما اخذنا بالاقل المتيقن **قوله** فلو كان الراد اب المولى
او ابنة وهو في عيال الى الاب في عيال الابن الا انه اذا لم يكن في عياله فلجعل لفظ الكتاب ليس
كما ينبغي فكان لا يجب ان يقول فلو كان الراد اب المولى فهو في عياله وفيما قال يتوهم ان قوله وهو في
عياله قيد الابن وليس كذلك اذ الجعل لا يجب للاب على الابن سواء كان الابن في عياله ام لا لان رد الابن
على ابيه من جملته خدمته وخدمته واجبة على الابن والاب لان كان في عيال الابن فلا جعل له لان ابق
الرجل يطلب من في عياله عادة وتبرع فقل وان لم يكن في عياله فلجعل لان خدمته الابن غير مستحقة
على الاب **قوله** وكذا اذا باعه من الراد لانه يصير قابضا لما قد تصرف فيه كذا في الكافي وانه شكل لان
نقاد البيع لما كان قبضا للبيع وجب ان يصح بيع المبيع قبل قبضه ذلك ان فساد البيع قبل قبض المبيع معلول

تفرد الانفساخ على ما يجيئ وفيه كان البيع نفسه قبضا للمبيع لم يكن فيه عذر الانفساخ اذ لو هلك
لم يظهر انه باع ملك غيره وانما يظهر ذلك لو هلك قبل القبض فاذا كان نفس المبيع كونه تصرفا فاقبضا
لم يكن لهلاك بعده هلاك قبضه فلا يحقق عذر الانفساخ على اعتبار الهلاك وهو الموجب
لنفاذ البيع حتى لا يفسد بيع العقار قبل قبضه لانعدام عذر الانفساخ فيه على تقدير الهلاك لندرة
هلاك **قوله** والرد وان حكم البيع كذا بيع من وجه فلا يدخل تحت النفي المراد عن بيع ما لم يقبض
جواب عما يقال الرد لما كان في حكم البيع لزم ان لا يجوز بيع الاباق من الراد قبل ان يقبض منه
لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما لم يقبض اي بيع مبيع لم يقبض فاجاب بان المنهى
هو بيع مبيع لم يقبض لجوارحه مع الصداق ويدل الصريح على الفور قبل القبض بالاجماع فعلم ان
ما روى عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع ما لم يقبض محمول على بيع المبيع الذي لم يقبض والا باق الردود
في حكم المبيع فلا يدخل تحت المبيع المطلق **قوله** لانه يجتهد فيه **قوله** المجتهد فيه نفس القضا فينبغي
ان يقف نقاده على امضاء فاضل آخر كما لو كان الفاضل محمدا في قدف فان قيل المجتهد فيه سبب
القضا وهو ان البيت هل هو حجة بلا حصر حاضرا لا فاذا رآه الفاضل حجة وقضى بها فرفضها كما
لو قضى بشهادة المحرود في القدف كذا في الكافي وتوضيح الفرق بين القضا المجتهد فيه والقضا في الفصل
المجتهد هو ان الاختلاف ان كان في نفس القضا هل هو نافذ ام لا قضا المحرود في القدف فهو قضا مجتهد فيه
محتاج الى تنفيذ قاض آخر وان كان الاختلاف في سبب آخر غير نقاد القضا ويقض القاض اخذ
بقول البعض كالقضا على الغائب فانهم اختلفوا ان البيت هل يكون حجة بغير حصر حاضرا لا
فاذا رآه القاض حجة وقضى بها كان قضا في فصل مجتهد فيه وينقل بالاجماع نعم بشكل ما سبب
في باب المحرود والفساد ان القضا بالمجتهد فيه حتى يصح لقاضي آخر ان يبطله ويطلق مع ان المجتهد فيه
هناك هو سبب القضا وهو ان السبب هل يوجب الحرام لا وسبب جوابه ان شاء الله **قوله**
ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقته ولا غيره لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله قلت
نعم ولكن بيع المنقول من باب لفظ سوء يخاف عليه الفساد كالثار وكوفا ولا الابدان لان الابن
يبيع منقول ابنه الكبير الغائب وعلى ذلك الكتاب بان للاب حفظ ماله وبيع المنقول من باب لفظ
الا ان يقال ولاية لفظ وان كانت مشتركة بين الاب ووصي القاض لكن الاب وافر الشفعة فيلزم ان كان
من باب لفظ ولو من وجه اما الوصي فللقصور الشفعة لا يملك الا ما كان من باب لفظ من كل وجه
ويبيع ما يخاف عليه الفساد اي لزوج عن الانتفاع حفظ مطلقا اما بيع المنقول لحفظ من وجه
لان حفظ عينه ممكن لكن بنوع عسرة فاما حفظ الثمن فايسر وخوف التلف فيه اقل منه
في العين قلت هل يجوز ان يراد ما يكلف عليه الفساد ما بيع المنقولات كلها فان قلت لا اذ
الفساد عبارة عن لزوج عن الانتفاع ولا يطلق على التلف ولان الرواية منصوصة بان
القاض لا يجوز ان يبيع ما لا يتسارع اليه الفساد من المنقولات فقد ذكر الشيخ الامام المعروف نحو ما زاد

في كتاب المفقود اذا فقد الرجل وترك اموالا عقاره منقولاً لا يبيع القاض ان يبيع عقاره ولا
ما لا يتسارع اليه الفساد في نفقة ولا في غيره ما اذا كان شيئاً يتسارع اليه الفساد فان
يبيع ويصرف الى نفقة اقارب المفقود هذا كلامه وان تصرح بان المراد مما يخاف عليه الفساد
ما يتسارع اليه الفساد كما لا غار وخوفاً لا ما يبيع جميع المنقولات **قول** اخذ المقدار منها الاربع من الديات
والسبون من الغنم فقد رما المدة بربع سنين قلت وهذا قياس عجيب **كتاب الشركة قوله**
فيستويان في مالهما يشترط ان المفاوضة لا يتحقق الا بائمال ولكن جريان المعاوضة في شركة النفيل
وشركة الصنائع على ما يجيء دليل ظاهر على انعدام اشتراط المال فيها فكان المراد والرد على فتويان
في المال اذا كان الشركة في المال لا مطلقاً حتى يشترط اشتراط المال في المعاوضة **قوله** وقد بينا الفرق
في كفاية المنتهى والفرق ان الشركة اذا كانت من الا ابتداء كان كل واحد منهما يشترك بينهما
فيبيع احدهما نصيب منها ما شاء وهو جائز مطلقاً اما اذا كانت بالخلط والاختلاط فكل حصة
يشارك بها ليست بشركة بينهما لان تلك الحصة بجميع اجزائها لا حصة لا محالة من غير شريك فيها
فلا يجوز البيع في هذه الصورة من الاجنبى لانه لا يقدر على تسليم نصيب منها لان كل حصة ليست بشركة
بينهما فيتوقف جواز بيعه على اذن شريكه لا اختلاط المبيع بغيره اما اذا باع من شريك فيمكن التليم
فيجوز له هذا اشارة الفوائد النظرية وفي الكافي والفرق ان الشركة بناء على سبب موضوع للملك
فيجوز البيع مطلقاً وهذا بناء على ما هو غير موضوع للملك فلم يجز بيعه من غيره بل اذا ظهر الاختلاط
رئيت بهذا اللفظ وفيه نظر اما في الاول فلان كل واحد من الشريكين فيما يكال ويوزن يملك ان
باخذ نصيبه بلا رضا وقضاء وعلى ما ذكر في الوجه الاول من ان كل حصة بجميع اجزائها لا حصة لا محالة
الآخره وجب ان لا يباخذ احد الشريكين نصيبه بلا رضا وقضاء فيما يكال ويوزن اذا اشتركا بالاختلاط
والامر خلافه واما في الثاني فلا ينفق باذ اغضب رجلاً من عينا ثم ادبها الفهم حيث يملكه
بسبب موضوع للملك وهو الغضب حتى لا يبطل به البيع الموقوف مع انه يجوز بيع احدهما نصيب
من الاجنبى بلا رضا صاحبه وفي الشرح والفرق ان خلط الخبث بالخبث سبب التقرى سبب
لرواى الملك من الخلوط لا لخالط فاذا حصل بغيره فقد يكون سبب الزوال ثابتاً من وجه دون وجه فاعتبر
نصيب كل واحد من الا الى الشركة في حق البيع من الاجنبى عن زوال في حق البيع من الشريك كانه يبيع ملك
نفسه عملاً بالشبهين كذا في المبسوط هذا اللفظ وهذا ايضا لا يشفى عذراً **قوله** ولا ينفق الا بلفظة
المعاوضة هذا اللفظ يشترط ان لفظ المعاوضة شرط قوله حتى لو بينا جميع ما يقتضيه يجوز تسمية انما
ليس شرط بل في لفظ يودى جميع شرائها جاز وان لم يتلفظ بلفظ فاصب فكانه اراد ان لا ينفق
الا بلفظ المعاوضة في حق العوام الذين لا خبر لهم شرائها واما اذا كان من اهل الخبرة وبيننا
جميع شرائها جاز وان لم يتلفظ بلفظ **قوله** في متروك التسمية وان لم يقل عدم ان مراد الناس
ليس تارك التسمية حكماً لقيام ملته مقام الذكر لاجل العذر **قوله** حتى لو بينا جميع بالقبضة يجوز وبشكل

بادا الشهادة فانه لا يبيع الا بلفظ الشهادة حتى لو بينا جميع معناه لا يقبل وذلك بان يقول المبرهن
معانيه لا عن تخمين وحساب او يقول عاينت كذا وتيقنت بكذا **قوله** فان الذي لو اشترى المال
الآخره فان قلت المسلم ان لم يملك المثلث لم يملك الكيل في شراهما فيستويان اجيب بان
التوكيل بالشراء تصرف آخر غير الشراء والشاوي شرط في كل تصرف ومما كانا يتساويان في التوكيل
بشراء المثلث فلا يتساويان في مباشرة تصرف الشراء فان الذي يملك المثلث لا يملك المثلث لنفسه ولغيره والمسلم
لا يملك شراهما لا لنفس ولا لغيره فلا يتساويان في مباشرة تصرف الشراء والتوكيل وانعدام التساوي في تصرف
يكفي لبطلان المفاوضة فان قلت الكتابي والجوسي لا يتساويان في اجارة النفس للتفحيط والذبح فان
الكتابي يوجر نفسه لذلك دون الجوسي بالمشع فانها يتساويان في اجارة النفس للتفحيط والذبح غير ان
الجوسي لا يقدر على العمل الا باستعانة غيره والكتابي يعمل بنفسه فصار كالحياطة والقصار يشتركان في
الحياطة والقصارة والمساواة انما يشترط في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة لا في الاعمال الحسية
كالذبح والتفحيط فيا يشترط التساوي فيه من التصرف وهو اجارة النفس للذبح فيها يستويان فيه
وما لا يستويان فيه من العمل الحسي وهو عمل الذبح والمساواة في ليس شرط **قوله** الوكالة لتحقيق المعقود
وهو الشركة في المال وهم ان الشركة في المال يتوقف على ان يكون احدهما وكيلاً عن الآخر ولكنه لا يتوقف
عليه لانه ان يتفقا على شراي شيء ويبيع فيحصل الشركة في المال فكان اراد ان الشركة في المال على وجه التوضيح
والكمال يتوقف على الوكالة والامر كذلك **قوله** والبايع اي باع الطعام والكسوة ان باع فبعض الطعام و
الكسوة اي الشريكين شراهما لم يقع الطعام والكسوة على الشركة لان المشتري بالشرب سبب الالتزام
والآخر ليقبل عنه ما لزمه باليسرى بسبب شركة المعاوضة وكانت سبب وجود المطالبة على كل
منهما بوجود سبب خاصة فيطالبه لذلك وان في عدم وقوع الطعام على الشركة ضرورة ولا ضرورة في ان
لا يقع عقداً من الشريكين منسباً للكفالة فيثبت الكفالة فاذا اداها احد من مال الشركة رجع المودى
على المشتري خاصة وقد وقع من مال الشركة اليه هذا اشارة المبسوط كذا في الشرح وهذا من كل لان شرا
بالا بد لكل منهما من اذا كان مستثنى من عقد المعاوضة كما نفى في الكتاب ولم يقع شراؤه من الشركة وجب ان لا يطالب
فمنه الا المشتري خاصة لان صاحبه انما صار كفيلاً بمقتضى الشركة وهي منفردة فيما لا بد له من عامته فلا يتحقق
الكفالة في حقه فاشبات حكم الشركة فيه مع لسانه عنها مما يحتاج الى مزيد تأمل **قوله** بدلا عما يبيع فيه لا يجوز
تسامح لانه قسم ما يبيع فيه الا شراؤه بالبيع والاشجار ولا خفاء ان الدين لا يلزم بدلا عن
الشراء ونحوه بل بدلا عما يبيع عليه الشراء من البيع **قوله** ولا بد حقيقته راج ان ينزع ابتداء ومعاوضة بقاء
فان قلت صرح المصنف رحمه الله في الكتاب ان الكفالة تبرع محض حيث قال ولا يتكفل اي المكاتب
لانه تبرع محض اجيب بان قوله تبرع محض محمول على اعتبار حاله لا ابتداء وبالنظر اليها هو تبرع محض فان قلت
قد صرح المصنف رحمه الله في الكفالة انه يجب التكفيل بمجرد الكفالة على المدينون مثل ما يجب للطالب
عليه غير انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء كالمدين الموجل وان تصرح بانفق الكفالة معاوضة

ابتداء فلا وجه لقول شرع ابتداء اجيب بان معناه واللاعل يتبرع صورة معاوضة مع شرع محض
مخا معاوضة فحصل التبرع ابتداء معاوضة اليها لان اعتبار الصورة سابق على اعتبار المعنى **قول**
واما الاقراض في الكافة واما الاقراض ممنوع فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ينفذ على صاحبه
وكين سلم فموتين بقاء الا يرى ان اعادة المنفعة مالا على وجه يستملك وليس للمرد وحكم المولى
بل حكم العين حتى يبطل تاجيل هذا الفاضل **وقتي** في كسبائيك فيه بان الربوا ان الاقراض
معاوضة انتهى حتى قال ان التاجيل فيه على اعتبار الانتفاء باطل لانه مبادلة الدراهم بثلثها
وعلى اعتبار الابداء التاجيل فيه غير لازم لا اعادة وذكر هذا ان اعادة ابتداء وبقا وهذا
تناقض وجوابه ان ما ذكره الربوا فهو على الرواية الاولى فلا يتناقض **قول** لا يصح فيه الاجل قلت
لو كان معاوضة لما صح فيه التاجيل لانح يصير مبادلة الدراهم بثلثها نسبة وهو باطل لان يكون
بطان التاجيل دليل على كونه اعادة **قول** وصل الى يده وذكر في الكافة ان المعاوضة انما
يبطل اذا قبض الدراهم والذناير فان لم يقبضها لا يبطل لان الدين لا يصح على رأس مال الشركة فاذا
قبضها لان ايراد مال احد مما من جنس اس مال المعاوضة وهذا اوضح ان قوله الهدي ووصل
الى يده يرجع الى الهبة والارث هذا كلامه **وقتي** اما اول فلان الدراهم والذناير للمورثة لا يلزم ان يكون
دينا حتى يشترط قبضها ليعلم رأس مال الشركة اذ الدين لا يصح له جواز ان يكون الدراهم للمورثة وديعة
او معصومة فيدرجل في موت مالكها وتركها ميراثا فيملك وارثه الدراهم العين التي يدورح مورث
او غاصبه اذا كان مقر بالوديعة والغصب او كاتب لم يثبت عادة عاذر فلو صرف قوله ووصل الى
يده الى الارث ايضا لزم ان لا يبطل وان باطل اذ الوديعة او المغضوب عند اقرار ذي اليد وجود
بيته عادة كسائر املاك حتى يجوز بيعه لكونه مملوكا مقدورا للنسليم فالظاهر انه متعلق بقوله او وهب
لواثانينا فلان قد علم مما ذكر الشيخ ان هناك ان قوله ووصل الى يده يجب صرفه الى الارث ايضا
لا احتراز عن الدراهم او الذناير الى يدي دين ولكن الاحتراز عند قد حصل بقوله يصح فيه الشركة وصفا للمال
حيث قال وان ردت احد مما مالا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده هذا اللفظ وذلك ان
الدين مما لا يصح فيه الشركة كما نص عليه الشيخ رحمه الله فيخص الاحتراز عن الدين بقوله يصح فيه الشركة فلا يصح
للاحتراز عند ان صرف قوله ووصل الى يده الى الارث واللاعل **قول** اذا هو شرط فيه ابتداء وبقاء
فان قلت يشك باذا او فارضا ثم اشترى احد مما مال الاخر باء في يده حيث لا يبطل المعاوضة
مع عدم بقاء المساواة بينهما في المال الصالح للشركة قيل القياس يقتضي ان يبطل المعاوضة لانها
تبقى استعسانا للخرج اذا اشترى العاجل فلما يتفق **قول** لكونه غير لازم في شرح التعليل
بعدم اللزوم متفوض بالاجابة فانها عقد لازم حتى يجب على المضي فيها مع ان لدوام
حكم الابتداء حتى يبطل بثبوت هذا كلامه قلت ثبوت الحكم مع انعدام العلل ليس من
باب النقص وان ليس بقاء اصل الادلكم قد ثبتت فعلا استثنى فلا يفسد ثبوت

لغيره من العلل فكون الدوام في حكم الابتداء مع انتفاء كونه غير لازم ليس من الاعراض
به ليس متجلبوا ان يكون هذا الحكم هو كون الدوام في حكم الابتداء معلولا بعلة شتى ويكون عدم
لزوم واحد من ذلك والامر كذلك فيثبت هذا الحكم هذا لعدم اللزوم ويثبت في عقد الاجارة لانها
تتعلق ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة التي ينتقل العقد اليها من العين القائمة مقام
المنفعة قبل حدوثها لترتبط عليها الايجاب والقبول **قول** ولا ينفذ الشركة الا بالادراهم
والذناير والغلو في النافقة الظاهر ان المراد بالشركة شركة المال اعم من العنان والمفاوضة دون
المفاوضة خاصة عما تقرر وذلك ان المصنف لم يذكر خلاف مالك بقوله وقال مالك يجوز
بالعروض الح ولا يخفى ان خلافه لا يتصور في المفاوضة لانه لا يقول بها اصلا فلا معنى لقوله ولا
ينفذ شركة المفاوضة وقال مالك يجوز بالعروض فكان المراد بالشركة هو شركة المال **قول** ولما
ان يودي الاربح مال يضمن وقد يشك في ان يرح مالم يضمن ان لم يكن متجلبا في الشركة كما اشار اليه هنا
اشك في قول المصنف في فيما سياتيك في مسئلة اشتراط التفاضل في الربح مع التساوي في المال حيث
قال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشركة ويشبه الشركة كما وعلا فعملنا يشبه
المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان ويشبه الشركة حتى لا يبطل اشتراط العمل عليها وان كان
متجلبا كما اشار اليه في قوله ويصح اشتراط الربح من غير ضمان لم يكن اذ اؤم الى يرح مالم يضمن من قبل العقد
الشركة بالعروض والجواب ان ما اشار اليه هنا من عدم جواز يرح مالم يضمن فمحتمل على شركة المفاوضة
فان يرح مالم يضمن غير جائز فيه وانما جاز ذكره في العنان عند اشتراط التفاضل في الربح على ايشبه المضاربة
اما المعاوضة فالتساوي في الربح شرط فيها وهذا ذكر فيما بعد من محل الربح بل ضمان فذلك في شركة
العنان كما ينبغي فلا يخالف ما اشار اليه هنا فيم يشك بان التعليل المذكور من قوله ولما اذا كان
محتملا الاعا معاوضة لم يكن ذلك رد المذهب مالك به فانه لا يرى المفاوضة اصلا عامرة والشركة
عنده شركة العنان ورح مالم يضمن متحمل فيه فلا يكون التعليل المذكور حجة على مالك في الا ان يحمل
التعليل لاثبات المذهب لا الزام مالك **قول** لان نحن ما يشتريه في ذمته اي في ذمته كل من
المتعاقدين عقد المفاوضة اما المشتري فلان عاقد واما العاخر فلان كفيل نعم ما ذكرته من
جواز اشتراط الربح من غير ضمان الشركة يشبه المضاربة يقتضي ان يصح التفاضل في الربح مع اشتراط
التساوي في الكل متنافيان وهذا اشكال اخر وهو ان ما روى من انه نهي عن يرح مالم يضمن
فاطر اذ لم يضمن والربح هنا مال غير مستحق بالعمل وانما جاز ذكره في المضاربة والمساواة
وذلك انه يستحق اجر العمل لا ربح المال والنهي هو اخذ الشيء زكاه المال غير مضمون عليه
وليس كذلك هنا ثم جعل الضمير للمشتري كما وقع في بعض اللواش لا يوجب الاكونه مضمونا
عليه والمضمون اثبات كونه مضمونا على كل من المشتري وصاحبه جميعا وجعله لكل من
المتعاقدين عقد المفاوضة لا يوجب الاكونه مضمونا عليه في المفاوضة دون العنان

ولا خلاف في الكل بل في العنان خاصة لان مالكا لا يقول بالمفاضة على ان الكفالة
لا توجب الثمن في ذمة الكفيل اذ الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة دون الدين كما
ستعرف ثم هذا التعلل لا يوجب اختصاص الشركة بالنقد لان الدرهم او الدينار
كما تجب في الذمة فالمكبل المتلى والموزون المتلى ايضا يجب في الذمة اما الافتراق في
التعيين بالتعيين فان لم يعين درهما او دينارا او قال اشترت بهذا الدرهم او بهذا
الدينار لا يتعين المشار اليه التسليم حتى لو اسسك وسلم غيره جاز بخلاف ما لو اشار
الى حنطة او شعير فان تعيين ولا يجوز له ان يسل مثل اما اذا اشترى عينا بقفاز من حنطة
او شعير موصوف في الذمة جاز ويجب التقدير في ذمة المشتري فلو جاز الشركة بالمكبل واشترى
عينا في الذمة لا يكون فيه ربح عالم يضمن لانه كما لدرهم عند عدم الاشارة ولو اشترى احد الشركتين
الى حنطة بصيرها مملوكا له مثلا واشترى به عينا وكان الربح بينه وبين شريكه لا يؤدي الى
ربح عالم يضمن ايضا لان المشار اليها وان لم يكن مضمونا عليه فاشترى ويقع غرضه له للعاقبة اصاله
ولصاحبه وكان فهو يدخل في ضمانها بعد القبض حتى اذا هلك يكون يملكه عليها فكان الربح لكل منهما
ربح ما قد ضمن سواء اشترى بالنقد او على آخره غير النقد من ذوات الامثال كما يصلح ثمنها
يصلح مبيعا فاذا باع وزاد ثمنها ما كان من قيمته وقت العقد كان الزيادة ربحا فيجب ان يشتركا
فيه فلو أدى الربح عالم يضمن في الحنطة فعلم هذا ان الفرق بينا على صلاح ما سوى النقد من كونه مبيعا
وتعيين النقد من ثمنه لا يصلح ان مبيعا والربح انما يكون بالبيع فاذا لم يصلح النقد ان مبيعا وتعيينه
كان الربح في عقد الشركة الى حصلت فيها في بيع ما يشترى بها وان مضمون عليها البتة لان هلاكه عليها
فاما ما يصلح مبيعا فالربح يتصور في بيعه بان كانت العنان عند العقد تساوي العين كل واحد
يساوي العالم اراد قيمتها بترتيب كل منهما عينه وعين صاحبه فبيعتا بربعة الان فاشترى كل
منهما من ربح صاحبه فهو ربح عين غير مضمون عليه ستما اذا كان الربح في احداهما دون الآخر فعلى هذا
قوله لان من ما يشترى في ذمة اذ لا يتحقق محل ما ذكرنا من الاشارة الى ان النقد لا يصلح ان
مبيعا وغيره يصلح ان لذلك بنا على انها لا يتعينان بالتعيين نقا والمبيع يجب ان يكون متينا
تاملا وتعالى ان يقول ان الدرهم والدينار قد يصيران متعينين في عقد الصرف ويجعل تعيينهما بالقبض
قبل الافتراق كالتعيين في صلب العقد تنزل على ساعات المجلس للمكية كساعة واحدة فجاز ان
يشتركا في الدرهم والدينار ثم يبيع احدهما دينارا او درهمه بخمسة او بخلاف خمسة وتعالى
الثنى وجب ان يشتركا في الربح وان ربح عالم يضمن لانه ربح درهم قد تعين بالقبض والدينار
يضمن عليه وان كانت الشركة على ان يشترى كل منهما بماله ثم يبيعه فارجح فهو على الشركة
فلا يدخل فيه بيع الدرهم بضعف قيمته قلنا في الشركة بساير المتعلقات التي تصلح ثمنها
ايضا يكون هذا الوجه فلا يؤدي الى ربح عالم يضمن والله اعلم **قول** وان اول التصرف في عروض

البيع قلت هذا في العروض التي لا تصلح الادب في الذمة صحيح اما في المكبل والموزون التي تجب
في ذمة الذمة ويصح الشراؤها فلا **قول** وبيع احدهما مال على ان يكون الآخر شريكا في ثمنه لا يجوز قلت
هذا ايضا لا يصلح احتجا على مالك به لانه يشترط الخلط وعند الخلط يشتركان فيما يبيع احدهما
فهو مشترك وبيع مال مشترك بينهما على ان يكون الثمن بينهما على ما ينبغي صحت **قول** اما الفلوس فانها
تزوج زوج الاثان فالتحقق بها قلت بيع الفلوس من الفلوس لم يجعل صراحة لا يشترط في المتعاقب
قبل افتراق الاثان كما سياتي في التصريح به فلم يلحق بالاثان في حق الصرف فالتحقق بها في الشركة
فلا بد من بيان الفرق **قول** الا ان يجري التعامل باستعمالنا قلت الثمنية للماض بالماض لكونه
يتبدل ساعة فساعة معتبرا عند حقيقته به واليه يوسف به كما مر في الفلوس السابقة ولا فرق
بين التبر من الذهب والفضة الذي تعامل الناس غاشية والفلوس الراجح بالتعامل مع الفلوس من الفلوس
الذي تعامل الناس غاشية اذ في الثمنية من التبر من الذهب والفضة لان نظام الصرف المتعلق بالثمنية
من حيث انه لا يصرف عند ذلك في شيء آخر من التعامل الموجب **قول** وظاهر الرواية ما قال ابو يوسف
لانه يتعين بالتعيين بعد الخلط قلت نعم ولكن التعيين انما ينافي عقد الشركة لما فيه من ربح عالم
يضمن وبعد الخلط يصير مضمونا على كليهما حيث يشتركان حتى لو ملك شيئا ملكك عليها ولا يلزم ربح بلا ضمان ثم
لو اشترط لاحدهما فضل ربح عند التساوي في المال لزم الربح بلا ضمان الا ان الشركة عند اشتراط المتعاقب
في الربح عيان والربح بلا ضمان محتمل فيه على ما يجب **قول** والشركة شركة ملك لشركه عند ان يكون الخلط
مشتركا بينهما شركة الملك لشركة العقد وهذا هو الباب بالاطلاق مشكلا على اصله يوسف به لما عرف انه يجعل
الاقل تابعا لاكثر في خلط الجنس بالجنس ولا يقول بالشركة مطلقا **قول** قد بيناه في كتاب القضاء
قلت حكم الخلط ان كان مذكورا في كتاب القضاء لم يكن هذه الحالة راجحة كناية لم يذكر فيما تقدم بل سياتي
من بعد فلا وجه للحالة التي ما تقدم بقوله قد بيناه فكيف وهو غير مذكور فيه بل في كتاب الوديعه
مكانه اراد الحال ان البتة ان في غير هذا الكتاب ومنها وقعت من المصنف رحمه الله غير موضع
وفي الكافي وقوله الهداية وقد بيناه في كتاب القضاء اي قضاء جامع الصغير لانه ذكر في الوديعه فيها
اي في الهداية لانه كتاب القضاء قلت وهذا شركة ملك لابينا ان العروض لا تصلح راسا في الشركة
وهذا مشكلا لان مال الشركة ملك يحصل بخرى ببيع كل واحد منهما نصيبه ولا حاجة في ذلك الى العقد فقوله
ثم عقد عقد الشركة ينال كونه شركة ملك الا ان يقال اراد به شركة ملك وان عقد عقد الشركة لان هذا
العقد كلا عقد لكون راس المال عرضا كذا في الكافي وفيه بحث لما مر به في الدرر ان العرض بعد ان
يكون مشتركا يصلح راس المال الشركة وقيل ذلك لا يجوز حيث قال في المجلد في حيز الشركة بما يتعين في العقود
ان يبيع كل واحد منهما نصف عرضه بنصف عرضه حتى صار مال كل واحد منهما مشتركا بينهما
شركة ملك ثم العقد ان عقد الشركة مفاوضة او عتانا وكذا لو باع صاحب العرض نصف عرضه
بنصف درهم صاحبه وتعاوضا ثم عقدا عليه الشركة مفاوضة او عتانا وبصير العرض راسا في الشركة

والعروض بعد ما صار مشتركا بينهما يصح مال الشركة وان كان قبل ذلك لا يجوز ذكره الا عام خواهر زاده
على هذا الوجه هذه الفظة فكانت صلاحية العرض المشترك راس مال الشركة اختلاف المشايخ رحمهم الله
والاختيار عند المصنف رجح انه لا يصح فلذا قال وهذه شركة ملك واختيار صاحب الكتاب
انه يصح فلذا قال ثم عقد عقد الشركة وكانه قال وهذه شركة ملك على اختيارنا لما ذكرنا ان العرض
لا يصح راس المال الشركة والله اعلم بالصواب **قول** لان اللفظ مشتق من الاعتراض اي منقول من العنان
الذي هو بيع الاعتراض عن كذا اي اعتراض وهنا لا ينبغي على الكفالة فان قلت انه لا ينبغي عن
الوكالة ايضا قلنا نعم وكنتا جعلنا كل واحد من الشريكين وكيلنا عن صاحبه تحقيقا لمقصود التصرف
ولا يتوقف مقصود الكفالة فلا يثبت وبالحمل ان الشيء انما يثبت في عقد الشركة الاتيان باللفظ
مقصود عليه ولم يوجد حق الكفالة يعني منها واما الوكالة فيتوقف عليها المقصود وان لم يثبت عنها
اللفظ **قول** بطلب الشركة لان المقصود عليه عقد الشركة المال الى الاصل ان مانع صفة العقد اذا اتى
بطلبه اذا اعترض بعد العقد قبل حصول المقصود به كالتميز في العصور المشتري قبل القبض كذا في الكفا
وفي متفرقات الرهن رهن عصير العشرة دراهم قيمته عشرة دراهم وتجر عند المهر من ثم صار خلاسا و
عشرة فهو رهن بالعشرة لان عقد الرهن لم يبطل بالتميز لان ما يصح محلا للبيع يصح محلا للرهن لان
محليتهما انما تكون بالمالية فيها ولا يلزم لا يصح محلا لابتداء البيع ويصح محلا لبقاء فان باع عصيرا فتميز
في بدايه البيع اي البيع الا انه يخبر بتغير وصف البيع كما تعيب فاذا صار خلاسا بعد ذلك الى العارض
قبل قدره فخل كان لم يكن هذا كلامه وانما يناقض الاصل المذكور في التمثيل بقوله كالتجزئة العصور
المشتري قبل القبض وايضا اذا زوجت المرأة مكاتب ابهر بعد موت ابهر لا يجوز ولو تزوجت
قبل موته ثم مات لم يبطل العقد من كون الزوج مكاتب ابهر اذا ورثته بغير ابتداء النكاح ولا
يبطل نكاحها اياه اذا اعترض عليه لا يقال المراد انما يمنع اذا اقرن هو المانع من كل وجه فلا ينتقض بطلان
المكاتب لان المانع فيها مانع من وجه دون وجه فلا يرتفع به الثابت يقينا اذا اليقين لا يزول بالشك
ولا يثبت معه ما لم يكن ثابتا بناء على اصل المعروف ان اليقين لا يزول بالشك لانا نقول في لايح التمثيل
بتميز العصور قبل القبض بعد البيع لما صدر به في الرهن من كون المانع مانعا من وجه دون وجه ووجه
ان في المانع وجهين لا صوابا في احد ما انه ليس محل للبيع من كل وجه فيستوى فيه الابتداء والبقاء
وثانيهما انه مانع لا يبطل بناء على انه محل للبيع ابتداء لبقاء وانما مانع ابتداء لبقاء وعن هذا
وقع التصريح عنهم من سوا البيع بعد تميز العصور وبطلان اخرى فان قلت ما وجه الفرق على
احدهما بينه وبين ما اذا اسلم احد عاقدى بيع لم يثبت بطلان البيع قلت في مسئلة الاسلام
ايضا وايضا عن اصحابنا بناء على ان المانع ليس محل للبيع مطلقا او من وجه فقبل مطلقا وقبل من وجه
فلا اشكال وسند ذلك ما ينبغي على الروايتين من الفاظ الكتاب في مظانته ان شاء الله **قول**
لان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيله في النصف اصلا في النصف تحقق الشركة

في استفاد قلت هذا يشير الى ان نصف العمل يلزم المستقبل ونصفه يلزم صاحبه وذكر بعد هذا بقوله
وما يتقبل كل منهما من العمل يلزم ويلزم شريكه ان كل واحد منهما مطالب بالعمل وبطلب
الاجرة وهو الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غير ما استحسان والقياس فلا فرق
ان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقصدة
للضمان الا يرى ان ما يتقبل كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر وهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ
تقبل عليه فيجري مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البذل هذا كلامه وانما اشارة الى ان كل منهما
مطالب كل العمل وبينهما تناظرا فظهر ثم هذه الشركة انما افضيت الضمان لئلا يؤدي الى ربح مالم يضمن
ويكفي للاعتراض ان يكون المضمون على كل منهما بعض العمل فلا دليل على كون كل العمل مضمونا على كل منهما
وقوله الا يرى ان ما يتقبل كل منهما من العمل مضمون على الآخر عن النزاع وان المسئلة لانا لا نعلم
ان جميع ما يتقبل احد ما مضمون على صاحبه بل المضمون عليه بعض العمل لانه لم يصير وكيلنا عن صاحبه الا
في بعض العمل وفي المبسوط اذا قبل العمل احد ما فان كانا معارضين فلا اشكال ان الآخر مطالب بما اذا
كانت مطلقة ففي القياس لا يطالب الا من يقبل لان الشركة عنان وذلك لا يضمن الكفالة وفي الاستحسان
يكون الآخر مطالب بما لان هذا التقبل مقصود بالشركة فيما هو المقصود ويقوم كل منهما مقام الآخر
فيكونان في منزلة المفاوضة كذا في الشرع وفي بعض الشروح ان هذا النوع اي شركة التقبل
قد يكون عنانا وقد يكون معاوضة اما اذا كانت معاوضة كان كل منهما مطالب بما يلزم صاحبه كالكفالة
وان كانت عنانا يطالب المباشرة دون صاحبه كما هو حكم الوكالة هذه الفظة وانما الف في المبسوط
بل يحالف من البداية **قول** وهذا اي كون احد ما صامتا دون الآخر اذا ديا على التعاقد ولا يظن
ان قوله هذا اشارة الى ان الاختلاف لتحقيق الاختلاف بينهما وبين ابي حنيفة رضي الله عنه فيما
اذا ديا معا ايضا نقل عليه في المبسوط حيث قال فاذا ديا معا ضمن كل واحد منهما صاحبه
حقه مما ادى في قول ابي حنيفة ولم يضمن عندنا وان ديا على التعاقد فلا ضمان
على الاول ويضمن الله لصاحبه حقه مما ادى في قول ابي حنيفة في علم باده انه اولم يعلم
وعندنا ان علم باده ضمن والا لا هكذا اشارة في كتاب الزكوة وفي الزيادة بقوله لا ضمان
عليه سواء علم باده صاحبه او لا وهو الصحيح عندنا واعلم انه يشك في الفرق على ما ذهب اليه من هذا
وبين ما اذا وكل وكيل بالبيع فباع للوكيل والتوكيل معا حيث يعتبر تصرف الموكل عند ابي يوسف
حتى كان المشتري بين المشتريين المضمينين وما بالخيار روينا لم يرجح محمد بن نصر في ملكه
ولم يعتبر ابي يوسف تصرفهما وجه الفرق على قول محمد بن ظاهر وهو ان الترجيح لما يصر اليه عند المعاصرة
وهي محققة في مسئلة التوكيل بالبيع فيترجح تصرف المالك لانه اقوى ولا معارضة لان المأمور باده
الزكوة مأمور بالتوكيل من الفقير ليس في وسف سوى ذلك وما وقع قد ذكر صحيح يحيى بن عزيه فظاهر
انه لا مدافعة بين عليك التوكيل وعليك الموكل فينفذ كل منهما بكلامه نعم يجب ان يترجح تصرف المالك في وقوع

زكوة دون تصرف الوكيل والظاهر ان يقول كذلك غير انه لا يقول بالتفويض زعمنا ان غير مخالف
للأمر حيث قد اتي بما امر به وهو التملك من الفقير واما ابو يوسف فلا يسم انه لا يعتبر هنا بصرفه ما بل
الظاهر انه يعتبر ويقول المصنف يقع الزكوة بأداء وكيل والنصف من مؤدى كل منهما تطوع **قول**
وقالا لا يضمن اذا لم يعلم به اشارة الى انه لو علم به ضمن والصحيح انه لا فرق عندنا بين العلم وعدمه **قول**
علم به او لم يعلم **قلت** اشارة الى الدليل الى انه لا فرق عندنا بين العلم وعدمه كما هو الصحيح من
مذهبنا واشارة الدعوى الى الفرق حيث قال اذا لم يعلم كما هو رواية كتاب الزكوة فلكذا اشارة
الى الروايتين **قول** فصار معزولا علم به او لم يعلم لانه عزل حكمي وفيه لا يشترط علم الوكيل بما لو وكل
ببيع عبد فاعتقه وقد يشكك بان احد المفاوضين اذا دفع الوكيل كسر رواقه بشرا عبد
فمنقضا المفاوضة ثم اشترى الوكيل وسلم الكسر الى البائع فان علم الوكيل بمناقضتها قسم العبد للأمر
وان لم يعلم فهو بين الأمر وشريك ولم ينزل في ضمن نقض المفاوضة بل اعلم وذلك انه لو انزل وقد سلم
الكسر يضمن نصفه للشريك فينقض ربه فعلم ان العزل الحكمي لا يعمل بدون العلم اذ لم يتضمن ضرر الوكيل
وفي مسئلتنا قد يتضمن العزل ضرر الثمن كما في مسئلة الزكوة **قول** فان ثبتنا بالهبة الثابتة
في ضمن الاذن وهنا اشكالان احدهما ان الهبة لا تثبت عند ابله حنيفة ومجرب وقد عرف
تحقيقه في الاصول وثانيهما ان الهبة لا تثبت حكما للا حلال حتى لو قال لغيره اطلقت لك هذه
لجارية فالجارية لا تصير ملكا للمخاطب وعما قياس هذا وجب ان تصير ملكا له والجواب
عن الاول ان الاذن بالوطي امر يقبض المشتري لجارية لنفسه والهبة تثبت في ضمن الأمر بالقبض
لنفسه كما لو اشترى جارية بينهما ثم قال احدهما لآخر اقبضها لنفسك كانت هبة وكذا لو كان له على
آخر دين فقال لآخر اقبض الدين لنفسك كانت هبة واذا قال لآخر ادع زكوة مالي فاداء
صاروا هبة للأمر مؤديا ويثبت الهبة في قبض الفقير لنفسه وذلك لان الهبة انما تثبت بالاقتضاء
فيما اذا قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه من حيث ان القبض هناك غير منصوص
والملك لله لا يثبت بدون القبض وهو غير ثابت حسا ولا يمكن اثباته اقتضاء لكونه فعلا
حسنا ولا يمكن ايضا اسقاطه لانه شرط لا يحتمل السقوط بحال فلا حرج لا يثبت الهبة هناك ايا فيما اذا
امر بالقبض لنفسه فالثابت فيه بالاقتضاء التملك دون القبض والتملك يحتمل ان يثبت بالاقتضاء
كالبيع فافترقا ومن ادعى ان الاحلال عبارة عن جعله حلالا وليس بسبيل منه لان الحرمة حق الشرع
فلا ينكشف باحلال العبد فلا يمكن اثبات التملك هنا اقتضاء لان المقصود لتصحیح المقصود
وهو لا يقع هنا اذا حلال لا يتصور من العبد وكما لا يمكن اثبات التملك في احلته
هذه لجارية اقتضاء لا يمكن ان يجعل الا خلاف مجاز عن التملك ايضا لو جرحين أحدهما ان
التملك اثبات والاحلال اسقاط لانه عبارة عن اسقاط لفظ فلا مناسبة والثاني ان
الاحلال مسبب والتملك سبب وذكر المسبب وارادة التسبب

غير صحيح عندنا ان الاحلال ليس بامر للقبض لنفسه ايضا بخلاف الاذن بالوطي لا يكون الا بالقبض
اما ثبوت خلافه يحتاج الى القبض فافترقا **كتاب الوقف قول** ولا يملك حنيفة رضي الله عنه
لا حبس عن فريض الله تعالى الى الاحمال حبس عن موت صاحب من القسمة بين الورثة وعندنا هذا
الاشترجول على ما كان اهل الجاهلية يصنعونه من البحيرة والسائبة والوصيلة وكنا نقول
التكدة في موضع النقي عامة فتيقنوا ل كل طريق يكون فيه جنس من الميراث الا ما قام الدليل عليه كذا في الشرع
قلت الوقف مما قام الدليل عليه وهو قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه تصدق باصلا لا يباع ولا يوهب
ولا يورث فصار كالسجدة ذكر في الكفا ان مرويهما محمول على الوقف عندنا بالقضية لان القاضي اذا قضى
في فصل مجتهد فيه ينفذ وفيه بحث للقطع بان المسئلة لم يكن مجتهدا فيه في عصر النبي عليه السلام
حتى يحمل قوله عم تصدق باصلا لا يباع ولا يوهب ولا يورث على ما اذا قضى القاضي فينفذ قضاء
لكنه لا ينفذ فصلا مجتهدا فيه **قول** ولا يملك ان يزول ملكه الى مالك لانه غير مشروع ينتقض
بما اذا كان الخيار للمشتري حيث يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وغيره ويجوز
بانه زواله موقوف انه انفع العقد بان ان ليس بزايل والابان انه دليل عن ملك البائع داخله ملك
المشتري فلا يكون سببا لان الثابتة عندهم مال لا يملك اصلا وهنا سبب الملك ثابت في الحكم وثابت
في الحال وحكم متوقع وينتقض ايضا اذا اشترى مولى الكعبة حيث يخرج عن ملك البائع فلا يدخل
في ملكه **قول** بالا اعتاق لانه اذا هو اسقاط لصفة المملوكية والادبي حلف مالكا في الاصل
وصفة المملوكية عارضة فاذا رفعت عاد مالكا كما كان كذا في الكفا وفيه بحث اذا كان الاعناق
اسقاط للمملوكية يصح بمشروط بدل على الاجنبى ملكا الطلاق والمصلحة بخلافه وجوابه قد ذكرناه فيما مر
قول فاما الحكم فففيه اختلاف المشايخ والصحيح انه لا يدفع لطلاق وللقاضي ان يبطله حكما
رجلان في بلزومه الوقف وذكر في باب الحكم ان الحكم في سائر المجتهدات صحيح كالطلاق
والعتاق وغيره ولكن لا يقع به ويقال يحتاج الى حكم الحاكم لئلا يفتي سرهوام فيه **قول** لانه اسقاط الملك
لا تملك اذا التملك من الله لا يتحقق بها مقصود الا لان ملكه ايدى ملكا لله على الحقيقة ومالنا نسبة
اليه تعالى الملك التصرف فلا يتصرف منها بالنسبة اليه سوى ابطال ملك التصرف بخلاف الصدقة المنقذة
حيث لا يصح بدون القبض لان ما يثبت للبرقة من طلق في الصدقة يثبت في الضمن **قول**
لما انتقل الى لم ينتقل الموقوف عن الموقوف عليه الى الواقف او لغيره بشرط المالك الى بشرط المالك الانتقال
الى نفسه او غيره بان قال وقتت بشرط اى ان احببت الوجود الى اوقال وقتت الى هذه الفرقة العقيمة
بشرط انه لو قال فقرهم انتقل الى غيرهم **قول** لان اصل القبض شرط قلنا ما يتم به اى ما يكمل به لانه تبرع
والاصل في اشترط القبض في التبرعات هو الهبة والقبض فيها منصوص لقوله عليه السلام لا يجوز الهبة
الا مقبوضة والمنصوص المطلق ينصرف الى الكامل والمشايع وان احتمل القبض فلا يحتمل كمال لانه لا يحتمل
الا في ضمن قبض الكل وما يثبت فمنا فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون كاملا بخلاف الوضوء لانه يتبع

ابتداء معا ونداء فاعل اعتبار الابداء فيجب ان يشترط في القبض الكامل واما اعتبار الابداء لا يشترط
 فيه القبض اصلا فشرطنا اصل القبض ولم يشترط كماله علا بالخير من واما ان يسقط ما يقال ان
 القبض في البيع الفاسد بشرط ان ما يتم به القبض ويكمل وهو الاقرار والقبض ليس بشرط فيه
 حتى لو باع ثوبا بغير فاسد او قبض مع الشيوع بان قبض الكامل افاد ثبوت الملك للمشتري وذلك ان
 القبض في التبرعات انما يشترط بالقياس على الهبة والشرط فيها القبض الكامل لما ذكرنا فكذا في البيع
 فكلا في البيع الفاسد لعدم كونه من التبرعات فلا يكون من ملحقات الهبة بهذا ولكن سياتي في باب
 البيع الفاسد ان القبض فيه شرط بالقياس على التبرعات من الهبة والصدقة لكونه كل منهما ضعيف
 فيحتاج الى انضمام ما يقويه وهو القبض اما البيع الفاسد فلا افتراء بالفتح واما الهبة فلكونه
 تبرعا غير لازم ولو كان اشتراط اصل القبض بالقياس على التبرعات مستلزما لاشتراط كماله واما
 للزم اشتراط كماله في البيع الفاسد ايضا اذ القبض فيه قد شرط بالقياس على الهبة وكذا في البيع الفاسد
 سياتي التبرع به ان شاء الله **قول** لان التملك من اللدع وهو ما ملك للاشياء لا يتحقق مقصورا
قلت نعم الا ان ابا يوسف لم لا يقول بكونه تملكا بل هو عند اسقاط الملك كالاغتياق فلا يتم
 هذا التعليل **قول** بل ينفذ بيعه كسائر املاكه **قلت** لا ملازمة بين الملك ونفاذ البيع فالمراد
 الولد والمكاتب كل منهم مملوك وبيعه باطل وكذا الجارية او العبد الموصى بخرجه لرجل فانه مملوك
 لورثته الموصى ولا ينفذ بيعهم فيه الا ان يراد النفاذ في كل بيع الموصى بخرجه نافذ بعد موت الموصى لم ينجح
 المذبح وكذا ام الولد رواية نافذ بالقضاء ومع المكاتب نافذ برضاء **قول** بخلاف ما اذا رجح
 الواهب في البعض ورجح الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقروهم او وقف في مرضه او في الحال
 ضيف لان الشيوع في ذلك طارى وقد يشكل الفرق بين ما اذا اوصى المريض من الموت ثم رجح الوارث في
 الثلثين وبين ما اذا اشترى دارا وهو شفيق او لا شفيق اخر فوهبها لرجل او تصدق بها عليه
 ثم جاء الشفيق واخذ النصف حيث يبطل الهبة ورفق في ذلك لانه بان للشفيق حق التملك قبل الهبة
 بدليل انه لو تملك جاز فاذا اخذ يصير تملكه من ذلك الوقت فبين ان الشيوع كان مقارنا له
 اما الورثة فليس لهم حق التملك لانه لم يملكوا جازا واما الموصى فحق التملك بعد الموت مقصورا على حاله
 الموت فيكون الشيوع طاريا لا مقارنا فلا يبطل الهبة في الثلث وفيه بحث اذ الشفيق اذا اخذ البقية
 من المشتري انفق بينهما مبادلة جبر او صار كانه اشتراه منه باقام عليه فيكون الملك سبب الاخذ
 الذي هو مبادلة جبرية فاما الجواز او الشك فهو سبب ثبوت حق التملك كالابوة في حق الاب فانه
 سبب ثبوت حق التملك فاما سبب ثبوت الملك فافاضه عند تحقق الحاجة والاستفاد انما يكون السبب
 الملك لا السبب ثبوت حق التملك نعم ان اخذ الشفيق من البايع فلا استفاد ملكه الا وقت الشري وجه لان
 الصفح يتحول من المشتري الى الشفيق كانه هو المشتري فاما اذا اخذ من المشتري فالقول باستناد الملك الى
 وقت البيع من الشفيق باعتبار ان حق التملك ثبت من ذلك الوقت فحق الميزيد تامل في الكافي في فضل المتبرقات

من كتاب الشفعة فرقا بين اخذ الشفيق نصف الهبة مشاعا واخذ الوارث ثلثا حيث يبطل الهبة
 في الاول دون الله ان الشفيق ياخذ النصف بحق سابق على الهبة فكان الشيوع مقارنا للهبة بخلاف
 نص الهبة في الثلثين بحق الورثة لانه شيوع طارى وانه شكل لان حق الوارث متعلق بالوارث
 بنفس المرض قبل الهبة حتى ينحصر المريض عن التصرفات بتعلق حق الشفيق بالعقد المتعينة بنفس البيع
 فكان اخذ الثلثين نصا بحق سابق على الهبة **قول** وانه يتأبد كالعتق فان قلت التابيد العتق
 ليس لازما لا يرى انه لو اعتق امته ارتدت والعياذ بالذم سببت صارت مرقوقة وكذا لو اعتق
 عبدا ذميا فلهي بدار الحرب وسبي صار مرقوقا وبالجملة ان طرية الاصلية او الطارئة قد لا يتأبد
 اما في الطارئة فكما ترى واما في الاصلية فكما في طرية اذا ارتدت وكلفت بدار الحرب والذم لرجل رجلا
 كان او امرأة اذ الحق بهما سبي فاشترط التابيد في الوقف بحيث لا يتوهم الانقطاع قياسا على الاعناق
 وانه مما يحتمل الانقطاع في الجملة مما لا وجه له الجيب بان المراد بتأبد العتق والدائم انه لا يقبل التابيد
 من قبل العبد والاباطال لا البقاء الى قيام الساعة او الى ان يبقى المحل فلما كان الوقف كالعتق
 وجب ان لا يقبل التابيد والوقف عا قفا سمين تاقيت له بوجود ضرورة تنافي وجوده وكذا
 لو وقف على اولاد او شيئا من عيانتهم فانه يحتمل ان ينقطعوا فينقطع الوقف ايضا وهذا الانقطاع
 مضاد الى الواقع حيث لم يطلعه فصار كانه ابطل وانه لا يحتمل الابطال من قبل كالتوق **قول** لما بينا من قبل
 ان للتأبد شرط عند الكل فلا يجوز المنقول لانه لا يتأبد **قلت** انما شرط التابيد بالقياس على
 الاعناق ومعلوم ان التابيد في الاعناق ليس عامعا ان يكون الى قيام الساعة لانه ينتهي الى الموت
 بل عامعا ان يكون الى ان يبقى في الدنيا يوضحه الانايع بالتأبد البقاء وعدم الفناء اذ العتق
 لا يتأبد بهذا المعنى حتى ان الامة المعتقة اذا ارتدت وكلفت بدار الحرب ثم سببت وكذا الذي والذمية
 المرقوقين اذ اعتقا ثم لحقا بدار الحرب وسبب بل المراد بالتأبد انه لا يحتمل الابطال والتابيد
 من قبل المصنف وانه بهذا المعنى يتصور المنقول ايضا كيف والتابيد شرط في الاعناق وانه يتحقق
 فيما لا يتأبد وهو الادنى فكذا الوقف الدائم **قول** لان العرب يجاهدون عليها اي يجاربون على ابل
قلت فيجب ان يكون لراكب لابل حكم راکب الفرس في ان يكون له سهمان كما يكون للفارس والرواية
 منصوصة بان راکب البغل والابل في حكم الرجل يسحق سهمان واحد لا سهمان لان استحقاقا باعتبار انه يجاهد
 بالنفس والفرس فيكون له سهمان فلو كان للجهاد يتحقق بالابل كما اشار اليه هنا بقوله لان العرب يجاهدون
 عليها لا يسحق السهم بمقابله ايضا **قول** ان الوقف فيه لا يتأبد وقبيل بحث وقد بيناه قوله ان العقار
 يتأبد السهم بمقابله ايضا وللجهاد سهمان الدين فكان مع القوة فيها اقوى فلا يكون غير عا معنا
قلت الاستغفار العلم افضل من الجهاد في سبيل الله حتى قالوا اعداد العلماء افضل من دم الشهداء وكان
 مع الفدية في الوقف بكتب العلم سيما الوقفة وجب ان يكون اقوى منه وقف آلات الجهاد فانه تعليل بالنسبة
 الى سائر المنقولات التي فيها خلاف فحق في فقط والله اعلم **قول** غاية الامر ان الغالب في غير المكمل

والموزون معنى المبادلة تصحح بان في قسم غير المتكافئ الراجح هو معنى المبادلة سواء كان من جنس واحد
او لم يكن ونقض في مسئلة الدار من كتاب الوصية ان الراجح في قسمه الدار معنى الافراز ومعنى المبادلة
تابع وقد ذكرنا هذا البحث هناك فان رغبت فعليك به اي حيث قال في الكلمة دار بين رجلين
او بين احداهما بيت بعينه لرجل ثم مات الموصي فان الدار تقسم فان وقع البيت في نصيب الموصي فالبيت
للموصي وان وقع في نصيب الآخر فالموصي له مثل ذروع البيت فيما اصاب الموصي وهذا عند ابي حنيفة
رحم الله وابد يوسف ومحمد رحمهما الله ان وقع في نصيب الموصي له نصفه والا فلا مثل ذروع نصف
البيت لانه اوصى ببيت مشترك وكانت وصية فيما يملك فصح فيما يملك وبطلت فيما لا يملك ولم يصح
بحرث ملك فيه مكن اوصى به اربعة ثم ملكه وهذا لانه حين اوصى بالبيت لم يكن له الا نصفه فاما النصف
الآخر فاما ملكه بالقسم عوضا عن تركه على شريك ثم اذا قسموا ووقع في نصيب الموصي ينقد
الوصية في عين الموصي به وهو نصف البيت وان وقع في نصيب صاحبه فلا مثل ذروع نصف البيت
تنفيذا للوصية في بدل الموصي به عند فواته ولهما ان الايجاب تناول ملكا على الاحتمال فيصح وهذا
لان القسم اقرار وتعيين للملك فيما لا يتفاوت بغير القضاة وفيما يتفاوت بالقضاة الى آخر
ما ذكره في الهداية ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسم لان الظاهر انه يقصد الاصل بملك
منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسم لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه في جميع البيت
اذا وقع في نصيبه فينفذ الوصية ومعنى المبادلة في هذه القصة تابع وانا المقصود الافراز تكميلا
للمنفعة ولهذا يجير على القصة فيه وعلى اعتبار الافراز يصير كان البيت ملكا من الابداء الى هنا
لفظ فقد نص بان الراجح في قسمه العقار هو معنى الافراز فاما معنى المبادلة صانع كما هو الحكم
في المكملات والموزونات ونقض هنا بان جهرا المبادلة راجحة في غير المتكافئيات
سواء في العقار وغيره فكان معنى المبادلة هو الراجح في قسمه العقار
حتى لم يجوز ابو حنيفة القصة في الوقف لذلك وهذا تناقض

سنذكر ما يندفع به التناقض ويحل الاشكال
في مسئلة الدار ان شاء الله تعالى ولحمد لله
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
الهدى والحمد لله الذي هدانا
الى هذا الدين والحمد لله
الذي هدانا الى هذا الدين
والحمد لله الذي هدانا الى
هذا الدين والحمد لله الذي
هدانا الى هذا الدين

